

B221.5

B221.5

587

T2200

RBA04/9

华夏思维研究系列(易学)

# 易经变化原理

YIJINGBIANHUA YUANLI

唐 华 ● 上海社会科学院出版社



\*10070497\*

## 华夏思维研究系列(易学)

### 总 序

翟廷晋

上海社会科学院出版社为了有效地整理、总结中国古代文化遗产,拟出版一套《华夏思维研究·易学》系列,其中包括当前学者的专著和主题论文汇集,以及个别有价值的前人稿本。无疑,这将会对易学的深入研究起到推动作用。

《周易》是一部一身而二任的奇书:它既是一部卜筮之书,又是一部哲学著作;既保留有古代的巫术迷信,又是一座古代智慧的宝库。《汉书·艺文志·六艺略》在著录《易经》十二篇的同时,又在《数术略》著录了《周易》三十八卷。可见早在汉代,班固等人就已经注意到《周易》的这种一身而二任焉的特点了。

《周易》的古经究竟成书于何时,现在已经难以确考,但以世称《连山》、《归藏》、《周易》三者演变的顺序来看,应该说远在夏代《易经》就已形成为典籍。如果从伏羲画卦算起,那就更加遥远了,因据中国古代传说史料和地下发掘实物的印证,伏羲被看作是华夏太古时代新旧石器交替期的代表人物。所以,八卦的出现和《周易》古经的形成年代如此遥远,要它们不沾染巫术迷信是不可能的。

《周易》的八卦,最初虽是我们先民手中的一种巫术,但这种巫术与其他巫术不同。它在长期的发展变化中,通过运数取象,演卦系辞以及后人对之进行的各种疏解,又使它不断地吸取融合和提炼概括了各种有关自然和人文方面的智慧。但智慧总是混杂着迷信,迷信又裹挟着智慧,你中有我,我中有你,像滚雪球一样滚

了几千年。其间儒家将其视为沟通天人、经纶治国的圣经贤传，道家则视之为炼丹养生的宝典，佛家既援《易》以入佛，又以佛解《易》。至于其他如天文、历法、气象、音律、医药、地理、兵法等也无不与《易》有关。同时，易占作为一种预测吉凶祸福的术数，又囊括了其他形式的巫术如占星、圆梦、骨相、堪舆、孤虚旺相等，从而使它成了贯通中国文化雅俗各个层面的万能奇书。对于这种文化现象，可以称作“周易万能”。然而这种“周易万能论”正是古代易学研究中的一个误区。从表面上看，它把《周易》的功能捧上了天，实际上它是在不断地窒息着《周易》中的智慧，致使其中的迷信成分日益膨胀，把易学的研究和应用引入歧途。当然，这也和当时的社会制度和某些治《易》者的认识水平有关。

物极必反，到了“五四”新文化运动兴起，《周易》和其他中国传统旧文化的古代典籍一样，受到了新文化浪潮的冲击。“五四”运动是倡导“民主”与“科学”的。民主矛头的指向，是封建专制的社会制度和政治制度，以及维护这些制度的以三纲五常为核心的旧礼教和旧道德。《周易》作为儒家六经之首，正是从意识形态上为旧制度、旧礼教和旧道德作辩护的，当然首先在破除之列。再用“科学”这把尺子一量，更不对了，八卦本身就是一种巫术的符号，卦爻辞不过是巫师们留传下来的一些杂乱无章的牙牌签语。什么“高宗伐鬼方”、“帝乙归妹”、“王用亨于西山”、“算子之明夷”等等被后人讲得神乎其神，其实说穿了也和街头巷尾算卦先生神签上的什么“伍子胥过胎关”，“关云长五关斩六将”之类没有什么两样，都是当年巫师们用来骗人的一些油头。除了上面提到的卦爻辞中保留的几条藏头露尾的历史故事以外，就很难再找到有价值的东西了。即使《易传》中有些有价值的观点，也只能是借题发挥，与《经》无关。经过这样一场认真的讨论和考辨，《周易》一书的本来面目确实较前清楚多了，特别是几千年来人为地加在上面的神光灵气被扫除了，《周易》原有的巫术迷信的一面被进一步揭露了，批判的矛头

直指“周易万能论”，这在大的方向上是符合当时历史发展潮流的。这是“五四”新文化运动以后易学研究领域中最大的收获。

但是，仅仅揭示出《周易》中包含巫术迷信和颂扬旧的封建制度的思想糟粕，并不等于完全弄清了《周易》的本来面目，同时也无法真正解决“周易万能论”。说也奇怪，“五四”时期宣传的科学主义是西学东渐的结果。在这里，西方是先生，东方是学生。学生用从先生那里拿来的尺子一量，发现自己祖宗的东西太陈旧，有的几乎全不对了。例如《周易》就是这样。但是，《周易》一经传到西方，西方的学者倒不是这样看。早在17世纪时，德国著名数学家、哲学家莱布尼茨从西方传教士手中接触到《周易》，对邵雍的先天易图备加赞扬，认为与自己正在思考的二进制制算术相契合。还有德国著名哲学家、辩证法大师黑格尔，认为代表中国人智慧的不是《论语》而是《周易》。后来，西方有的科学家还把中国的《周易》联系到当代新的科学理论。等到这些观点再从西方传到中国，启发了有的中国学者，他们的胆子大了不少，也提出了《周易》中还包含有数学和物理学的原理。但这些观点在当时的条件下对易学研究影响不大。新中国建立之后，倡导在学术领域通过“百家争鸣”来正确区分古代传统文化中的精华与糟粕，因而应当如何重新评价《周易》也曾经一度在学术界开展过讨论。因为当时的学术讨论往往和思想批判纠缠在一起，因而当时对《周易》的讨论也无法深入进行下去。

到了本世纪80年代，随着中国大陆的改革开放，学术研究也日趋活跃，接着出现了中国传统文化热，不久，“周易热”又成了这一热潮中最突出的热点。“周易热”的出现，说明了人们对《周易》这座古代智慧的宝库表现出了极大的兴趣。在不太长的时期内，易学研究不论在自然科学、社会科学、人文科学和考古领域都取得了相应的进展，许多有价值的学术论著陆续问世，挂靠于各个行业的易学研究会相继成立，学术研讨会联绵不断，出席会议人员成



分之广泛更是其他任何类型的会议所不及。在自然科学方面,除原有一些领域外,又在现代宇宙学、量子力学、遗传工程学等领域开展了有关易学研究的探索;在社会人文科学领域,许多学者对《周易》一书中所蕴含的中国传统思维方式作了有益的探索,取得了一些新的进展;对易学史本身的研究,近几年也取得不少新的成果;有的学者还对《周易》一书的逻辑结造进行了分析论证,提出应把《易经》作为研究中国逻辑史的起点,引起了中国逻辑史学界的注意;近几年在考古易学方面的研究也是这样,马王堆帛书《周易》的出土和几处数字卦的发现和论证,扩大了考古易学研究的领域,并有可能在《周易学》的成书和流布研究方面取得某些新的突破。国外还有的学者提出,要加强管理易学的研究,目前不少学者也开始这方面的探索,试图打通古代智慧的宝库《周易》和当代影响人类社会较大的管理科学之间的联系,充分显示出了对《周易》时代价值的重视。以上这些,正说明了近几年来对《周易》这座古代智慧宝库的开发,在横的方面,开发的领域越来越广阔了;在纵的方面,开发的层次越来越深入了。总之,当前易学研究正在不断地向前发展,形势喜人。

提起近几年兴起的“周易热”,有人认为其热源盖来自域外。由于近些年来,一些西方国家的学者又对东方文化的研究感到兴趣,继老庄热、禅宗热之后,又兴起一阵“周易热”。这一热潮首先在港、台和新加坡等地得到反应,中国大陆的“周易热”则是在改革开放不断深入的基础上兴起的。

也有人认为,这次“周易热”的深层次的热源仍在大陆。由于各种原因,多年来对这部蕴含有古代丰富智慧的《周易》的研究遭到禁锢,但随着改革开放的深入,学术研究的空气趋于活跃,于是反弹效应,一发而不可遏,形成了一阵来势迅猛的“周易热”。

看来,以上两种意见都有道理,近几年的“周易热”正是在内因和外因交错为用的条件下兴起的。

但是，勿庸讳言，在近几年“周易热”中，也出现了一些值得注意的现象，因为什么事情一出现“热”，往往就会出现误区。一种文化现象一旦出现热潮，也就往往会出现误区。这次“周易热”如果说出现有什么误区的话，恐怕仍然是“周易万能论”。有些人不愿下苦功夫去开发《周易》中的智慧，而总是想从中得到现成的答案。甚至宣扬六枚铜钱在手一切事情皆可预知。不过，这次出现的“周易万能论”与历史上不同的是，宣传者把近几十年来国内外运用《周易》的原理和模式在科学上取得的成就，如在数学、现代天文学、生物学等领域取得的某些成就加以夸大，并想以此证明《周易》本身就是万能的。这一思潮的出现，给前一个阶段易学研究产生了一定的副作用，引起了不少易学研究者的关注。这正从另外一个方面说明了，几十年来流行的“周易无用论”，不但不能克服“周易万能论”，相反的在一定意义上正是对过去长期流行的“周易无用论”思潮的反弹效应。为此当前值得注意的是，在纠正“万能论”的同时，“无用论”的观点在一定范围内又有所抬头。如有的学者认为，把运用《周易》的原理与模式于当代最新科学的研究，一概目之为“牵强附会”，并且说世界上许多伟大的科学家如牛顿、爱因斯坦等人并没有研究过《周易》，照样对人类的科学事业做出了历史性的贡献等等。这样的证明方法，就好像有的长寿老人没有服用过人参，不能证明人参对人体的健康没有作用一样，即使牛顿、爱因斯坦等人真的没有研究过《周易》，也不能证明《周易》对当代科学的研究是无用的。看来，“周易万能论”和“周易无用论”仍可能是今后易学研究中随时有可能出现的两个误区。尤其是人们容易被企求解决一切疑难的现成答案这一想法所诱惑，“周易万能论”将会更易于阻碍对《周易》中的智慧进行认真有效的开发。

有人经常提出这样的疑问：即使《周易》中蕴含着古人的智慧，但因时间已经过去几千年之久了，当时的生产力非常低下，人们活动的范围又很狭小，他们比之我们今天太空时代的人们来说眼光

要狭隘得多了。古人的所谓智慧，对我们今天的人来说又有什么实际的价值呢？对这个问题应当进行分析。

人们常说，譬如积薪，后来居上。就人类智慧发展的整个历史进程来说，当然是今胜于昔，是不断前进的。即人类知识的积累，总是由少到多，由浅入深的。对于远古时期八卦、《易经》的作者来说，在有些具体知识领域，可能还赶不上我们当前的小学生，但是作为“智慧”，作为认识世界和思考问题的方法来说，我们今天身处太空时代的人们，仍需要不断地去回顾我们人类自己的童年时代。世界各个文明发展较早的民族的历史已经证明，要想提高本民族的思维能力，最好的办法就是认真学习本民族的哲学史，即认识史。对一个人来说也是如此，一个最善于站在时代潮流前头的人，往往又是一个最善于回顾和思考历史经验的人。现在全世界正处于文化大融合时期，对整个人类来说，均需要从各民族祖先的智慧中寻求发展人类文化共同有用的东西。在真、善、美的领域，对美和善来说，今天的人们往往不会忘怀人类的童年，他们常常从原始初民幼稚而粗犷的岩画中和相互间纯真诚挚的友爱中看到对当前高度发展了文明人类所永远值得回味和钦羡的东西。其实，在求真的领域中同样也是如此。人类在自己的童年时代，在探索自然界和社会的奥秘的活动中，虽然不及现代人来得既广且深，但是，他们在认识世界的方式方法时所表现出的古朴而深刻的“智慧”，仍然会给现代人以宝贵的启发。我们说《周易》中蕴藏着丰富的智慧，说它们仍然具有现代的价值，就是从这个意义上讲的。当然，原始初民和今天太空时代的人类相较，在文化发展水平上确实存在着巨大的差异，但是，大家都承认，原始初民的岩画，以及殷代甲骨卜辞的刀刻书法，对今天来说，它们不仅仅是古物陈列馆里可供观赏的古董，同时，又确实可以给现代绘画和书法艺术提供某些可资借鉴的养料。而八卦《易经》也同样如此，它们不仅仅是可资证明中华民族是具有悠久历史文化的传统的实证古籍，同时它们本身所包含

的某些智慧仍然可以为我们今天认识自然和社会提供某些借鉴和启发。如果在求真的领域只承认前者而否认后者，显然是不全面的。

《周易》是华夏民族流传下来的最早的一座智慧宝库，特别在思维方法方面，它蕴含着后来华夏民族所有思维方式方法的源头。若从该书所包括的具体内容来看是非常广泛的，它涉及了中国古代有关自然、社会和人文各个领域的问题，几乎浓缩了古代人各方面智慧的精华，说“易通道广大，无所不包”，诚非虚语。但是，就《周易》的中心思想来看，它是讲思维方法的，我们今天开发这座古代智慧的宝库，重点就应当放在这里。同时，要想进一步解开其中一些至今尚未被解开或未被完全解开的斯芬克司之谜，也需要从这里入手。要以探索作者的思维方法为纲，纲举才能目张。否则，多歧亡羊，治丝益棼，反而会阻碍对这座古代智慧宝库的开发。若能从思维方法着眼去研究《周易》，就可以清楚地看到，作者所创设的卦象，所安排的六十四卦卦序，以及全部卦爻辞，实质上都是要人们认识到，运用什么样的思维方法去指导自己的行动才能趋吉避凶，达到预期的目的。例如全部卦象均由阴阳两爻构成，这是作者告诉人们，任何事物都包含有正反两个方面，因而人们对任何事物都必须注意从正反两个方面去考察，概莫能外。这是人们思考和处理问题最基本的出发点。后来《易传》概括出的“一阴一阳之谓道”，从思维方法的层次和深度来说，辩证法的自觉性较《经》提高了，但《传》并不是离开《经》而另起炉灶，从基本观点和出发点来说，仍是《经》中本有之义。应该说，《传》的作者对《经》的智慧作了成功的开发。至于六十四卦，就是作者精心安排的六十四个时间和空间的结合点。《周易》的作者认为，世界上一切事物的发展演变都是节节相联、环环相扣有规律可循的。六十四卦的卦序，即是作者观察事物发展变化的基本观点。其中可贵的是，六十四卦好像是个卦闭了的体系，六十四卦的终结，好像是事物已经发展到

了尽头，但作者却又以《未济》终焉，这里又表现出了古人高超的智慧。又如，天在地上是为《否》，水在火上是为《既济》，这本是事物存在的正常状态，而作《易》者却告诉人们：这是没发展前途的事物。相反，地在天上是为《泰》，火在水上是为《未济》，这类被颠倒了的事物，反而会有发展的前途，因为事物最后总要走向自己的反面。这里充分体现了作《易》者的辩证思维方法。至于每卦的六爻，同样也反映作者对每一时空结合点中六个不同时态的认识方法。《周易》的作者认为，处于各个不同时空结合点的人，要运用正确的思维方法去应付处理各个不同的时态的变化，只有这样才能达到预期的目的。至于卦爻辞，不管它们如何古奥难解，或者看起来杂乱无章，但归根结底都是在于“言以明象”，说明的都是卦爻之间的内在联系，因而都是讲思维方法的。例如《乾》是纯阳之卦，天的象征，刚健之德，因而以阳物典型的“龙”为喻。凡占得此卦，说明自身获得了充分发展的机遇。但是，作《易》者却认为，即使占得此卦，也不能坐待事成，而是应当认识到“潜龙”时态下应当如何，“见龙”、“君子”、“在渊”、“飞龙”、“亢龙”时态下又应当如何，做到审时度势，采取必要对策，方能取得最佳效果。各卦六爻之间不但存在由初到上的时序关系，而且相互交错之间还存在着所谓“承乘比应”的关系。作《易》者的目的是要人不管处于任何时态，都要注意瞻前顾后，彰往察来，从事物的发展变化和相互联系中去看问题。当然，古人的这些认识还不能说已经达到自觉的辩证思维，但是，这些处于自发阶段的生动活泼的辩证思维方法，仍然可以给予我们今天处于太空时代人们的智慧以启发作用。

还有，《周易》中的卦爻辞，除了一些占断用语以外，绝大部分都是作者集结的当时富有哲理的格言成语和寓言故事，它们是古人长期对自然、社会、人文各方面观察体验的结果。有些话含义比较明显，就是直接告诉人们观察处理问题的方法的，如平时大家经常引用的：“履霜 坚冰至”、“无平不陂，无往不复”、“不恒其德，或承

之羞”、“不事王侯，高尚其事”等等。还有一些因为年代久远，它们反映的实际生活内容与现在隔离较大，因而不易理解。还有因为文字过于简略，或者错简佚文，因而后人的理解分歧较大。所以一部《周易》的卦爻辞至今大部分难以取得一致的解释。过去的象数派，过于拘泥卦爻的象数，疏于发掘其中的哲理；而义理派虽然重视辞义，但有的因为急于联系社会政治和伦理道德，往往同样发掘不出其中的哲理。因为对卦爻辞来说，除其中的一些占断辞外，一般都包含有原始义、象征义和引伸义。所谓原始义，就是从字面看卦爻辞本身的含义；所谓象征义，就是作《易》者把这句话放在这里不是取它的原始义，而是取它的象征，即其中所包含的哲理；所谓引伸义，就是占得此卦的人如何把这条卦爻辞所包含的哲理引伸运用到自己所占问的具体事项上去。关于这一点，我们从《左传》、《国语》所保存下来的卦例就可以清楚地看出。不过，我们今天开发《周易》中古人的智慧，首先固然要弄清楚卦爻辞的原始义，但更重要的是把握其象征义，即它们所包含的哲理，这里就包含了古人的思维方式方法问题。

例如“密云不雨，自我西郊”，这两句话在《周易》中曾经两次出现，一是《小畜》卦辞，一是《小过》六五爻辞。从字面上来看这两句话并没有什么深奥难解的地方，意谓密厚的云层从西方升起，而最后雨却没有下成。这里人们首先会问，为什么云从西方升起就下不成雨呢？这两句话的原始义究竟应作何解？《彖传》的作者最早的解释是：“‘密云不雨’，尚往也，‘自我西郊’，施未行也”。仍然失之简略。后来注解《周易》的人又根据《彖传》进一步作了发挥，认为自然界的云行雨施是因为阴阳二气交会和合的结果，但《小畜》(䷈)的卦象是五阳一阴，阳气太盛，阴气不足于蓄阳，因而云能行，而雨不能施。又为什么说“自我西郊”呢？汉以后的人多从“互卦”解释，因为二至四爻互卦为兑，兑属西方，西方属阴，又卦中阴爻为主爻，故称我。前人的解释是够细致的了，但这两句话的原始义究竟是



什么，仍未点出。至明末清初的王夫之写《周易稗疏》才指出，这两句应是古代观察气象的成语，类似民谚“云朝东，刮场风”。这里正确道出了这两句话的原始义。这是古人长期观察天象所得出的科学结论。但是，古人只知其然，而不知其所以然，为什么云层自西向东就只能“密云不雨”呢？这是东亚大陆大气环流的一般规律。中国所处的东亚大陆，正是太平洋暖湿气流和西北气流交会的地方，因而随着季节的变化会在不同的地区形成雨带。一般情况下是，东南暖湿气流强时，云层由东向西移动，天气多雨；相反，西北气流强大，很快把云层推向东方大海，因而出现“密云不雨”的现象。直到今天民间仍然流传着“云朝东，刮场风；云朝西，雨点滴”的农谚。不要小看这两句话，在二三千年前以农立国的古代，它对人民的生产和生活起着多么重大的作用啊！作为古代智慧宝库的《周易》，理所当然的要反映出当时人们有关生产生活的知识。后来《易传》讲的圣人“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下”，其实只能说是作《易》者善于总结和记录别人和前人的智慧，而决不是少数所谓圣人拍脑袋想出来的。更重要的是，作《易》者把这两句话放在《小畜》卦辞中，不是取的它们的原始义（即气象知识），而是取的它们的象征义。“小畜”就是初步积蓄力量的意思。占得此卦的人，要看到自己只是初步积蓄了一点力量，勉强站稳脚跟，尚不能大有作为，否则就会失败。这才是作《易》者要告诉人们的哲理，即思考问题和处理问题的方法。用现在的话来说，就是看问题要善于透过现象看清本质，而不能被一时某些假象所迷惑。不要看到黑云压城就认定倾盆大雨就一定要来临了，其实，从本质上看，尚未形成沛然下雨的条件，因为这是从西方来的乌云，还需要继续积蓄力量。朱熹在《周易本义》中解释这两句话时，认为是周文王在羑里时的自我写照。因为岐周对殷都来说是“西方”，而自己羽毛尚未丰满，需要继续积蓄灭殷的力量。这样解释固然可以，但这已经是这句卦辞的引伸义了。其实不但文王，任何一个占卦

的人都可以根据卦爻辞的象征义、即卦爻辞的哲理进行引伸来解释自己所要占问的事情。

又如《无妄》九三爻辞：“无妄之灾：或系之牛，行人之得，邑人之灾。”这也是当时一个富有哲理的成语，也可以说是一个简单的寓言故事。像这样的“无妄之灾”，在旧社会可以说是司空见惯的。常说“人在家中坐，祸从天上来”。至今民间还流传有这样的谚语：“别人偷牛你拔概”。意谓别人已经把牛偷走了，你却把拴牛的概子拔出拿到家里，结果被查出判了偷牛罪。这就是“无妄”之灾。作《易》者把这类成语收入爻辞，意思是告诫人们要作好思想准备，随时随地会有横祸来临。再如《大壮》九三爻辞：“小人用壮，君子用罔；贞厉，羝羊触藩，羸其角。”这里的“羝羊触藩，羸其角”又是一句富有哲理的成语。一头高大的公羊，长着两只又大又利的角，每天好像有用不完的力气，甚至硬往篱笆墙上去撞，以显示自己的力量，结果角被卡在篱笆墙上，进退不得。这句成语的象征意义生动而富有哲理。现在民间还有形容不自量力的蛮干家叫“公牛掉井里，有力用不上”。再如《既济》九五爻辞：“东邻杀牛，不如西邻的禴祭实受其福。”这两句话的原始义是：东邻杀牛举行大祭，但不得其时，鬼神不享；西邻虽然举行简单的祭祀，但祭得其时，鬼神赐福。它的象征义也是富有哲理的。用现在的话来说，就是做事情喜欢追求形式，爱搞大呼咙，但却得不到实效；相反，而实干巧干的人，可能声势不如别人，但可以得到实际的效益。特别当一个人处于《既济》的时态，一个阶段的大功已经告成，羽毛已经丰满，特别要防止头脑发热，忘乎所以。如果能从思维方法方面着眼，几千年前古人的智慧，直到今天不是仍然有很多好的借鉴意义吗？

总之，《周易》犹如一座含金量很高的矿藏，但是如果只把现成的矿石拿来，是无法做成贵重的金饰品的。只有经过提炼，才能得到成色很高的赤金。《易传》的作者曾经指出，著龟能告诉人们正确对待事物的方法，人只有正确掌握了这些方法，才能做到“探颐

索隐，钩深致远”、“引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。”说一个人可以做到“天下之能事毕矣”；这固然是绝对化和主观独断，但是，读《周易》如果不能从思维方法着眼，确实无法做到“触类旁通”；这样也就无法正确开发其中所蕴含的智慧，当然也就无法使古人的智慧发挥出现时代的价值。如有的学者认为，《易经》是一部用隐语写成的古史，某卦相当于历史的某个阶段，某些卦爻辞正是影射某个历史人物的出处和遭遇。例如《乾》卦六爻的爻辞，就是讲舜由耕稼陶渔以至为帝的一生经历，等等。如果真的是这样，“以史为鉴”，一部《周易》也能启发后人的智慧，但就不是该书所体现的“天道、地道、人道”无所不包的智慧了。由于《周易》是古人对天道和人事的普遍概括，因而在作者的心目中，就存在着自然界和人类社会中无数的素材，人们把某个历史人物或历史事件的典型“引而伸之，触类而长之”是可以在《周易》中找到模式的。

还有，《周易》中的数学模式，说到底也反映了人的思维模式。象数是《周易》的重要组成部分，就是历史上的义理派也无法完全否认象数。但到底是数生象还是象生数，人们常有不同的两种看法。就物象来说，则应是象生数，因为原始的八卦就是由仰观俯察物象而来的。原始初民从一到五、从五到十数的概念的获得，是从自己和同伴们双手的指数得来的，但指数的形成又是从区别指象开始的。因为“物生而后有象，象而后有滋，滋而后有数。”（《左传·僖公十五年》）如果就卦象（不是物象）来说，则又是数生象，即卦象而运数而成。“错纵其数，……极其数遂定天下之象”。最近一些年来数字卦的出土，更说明了数与象的关系。天下事物之间本来就存在着数量关系，易数正是客观事物间数量关系的反映。易数形成的模式，正是用来整合客观事物之间的数量关系，以便正确地认识它们。因而数学模式最后总是服从于人的思维模式。以阴阳两爻为基础，三三合之而成八卦，即 $2^3=8$ ；六六合之而成六十四卦，即 $2^6=64$ 。另外，筮法又有大衍之数，这首先是结合了天文

历法科学中的数学模式。易卦之数是八和六十四；爻数是三和六；天干之数是十；地支之数是十二；五行之数是五；方位之数是四和八（必要时应再加“中”）。汉人以卦气、纳甲、爻辰解《易》，就是把以上这些各种不同的数序，再交错相互配合成更多的数学模式，并把它们统统容纳于易数模式之中，形成更加广泛复杂的数学模式，以便去整合和说明天文、历法、音律、医药、化学、地貌等自然科学方面的知识。这里，如果剔除其中天人感应和牵强附会的成分，也可体现出《周易》的数学模式对古代科学技术发展的适应，同时也是汉代学者对《周易》中蕴含着的古代智慧的开发。尽管其中有些数学模式是当初《周易》的作者并未意识到的，但却又可以从其卦爻的序数关系中找到某种联系，因而仍然可以说是与《周易》有关的。如汉人讲卦气，把《复䷗》、《临䷒》、《泰䷊》、《大壮䷡》、《夬䷪》、《乾䷀》、《姤䷫》、《遁䷗》、《否䷋》、《观䷓》、《剥䷖》、《坤䷁》十二卦从六十四卦中抽出来作为辟卦，再配以十二支，以定一年的十二个月。每年有二十四个节气，每个节气三候，共七十二气，而十二辟卦又正好是七十二爻，因而正配七十二候。按照十二辟卦的次序，阴阳爻的变化是依次递进的，只有这十二个卦才能体现出阴消阳息的规律，即才能体现出一年十二个月中七十二候气温寒暖变化的周期。这在某种意义上也是汉代人的创造。但有人却说《归藏》中已有十二辟卦的排列，看来可能性不大，显然是有人为了抬高十二辟卦的地位才有此说的。因为古代经学的家法师承的框框禁锢着人们的头脑，明明是自己对古人的思想作了发挥或发展，也就是说对古代智慧作了某些适应时代的开发工作，但却仍然说是古已有之，千方百计地从先师那里找到某些根据，否则就是离经叛道，自己的创造性思想却反而一钱不值了。就连到了北宋时期，陈抟、邵雍等人对《周易》的卦序作了新的排列，但他们仍然要依据《说卦》中“天地定位，山泽通气，风雷相薄，水火不相射”几句话，说他们排出的是伏羲时已经有的先天卦序。这样一来，不但名正言顺，而且还可以证

明比流行传本中文王的后天隐序为时更早，更有权威。殊不知经他们这样一排，《周易》中又出现了新的数学模式，二进位算术出现了。其实，这一点不但伏羲不能觉察到，就连陈、邵的先天卦图也不是从这个角度排列出来的。也就是说，陈、邵当时也不是以二进位算术为指导来排出他们的方圆图的，只有到了17世纪先天卦图传到欧洲，被正在思考二进位算术的莱布尼茨看到了，才能指出这张先天易图的排列法正符合二进位算术。这并不是说莱布尼茨对中国古籍《周易》的研究比陈、邵等人下的功夫更多，理解得更深，而是因为他对数学研究的起跑线比陈、邵等人几乎超前了整整一个社会历史发展阶段。因而既不能说莱布尼茨提出的二进位制算术以及后来的电子计算机技术是来源于《周易》，但也不能说陈、邵的《周易》先天方圆图与二进位制算术没有任何关系。因为该图依阴阳两爻递进而形成的方圆次序，正符合二进位制算术01递进的序列。如果莱布尼茨看到的不是陈、邵的先天图，而是按其他序列排出的易图，恐怕他就不一定会联系到二进位制算术来理解《周易》了。有的学者认为把二进位制算术与中国的《周易》作任何联系都会构成笑话，这又未免走得太远了。

自从本世纪二、三十年代以来，在国内外把《周易》的思维方法和数学模式应用于当代自然科学的研究引起了更多领域学者的重视，不论是在数学、现代天文学、现代医学和人体科学，以及量子为学和遗传工程领域都取得了不同程度的进展，有一系列的著作问世。虽然在许多问题上还未能取得一致意见，但发展的前景是喜人的。从科学易这一研究领域又一次看到了古老的《周易》的时代价值。

总之，开发《周易》中的古代智慧是一项艰辛而又富有前途的工作，既要认真取其精华，也要注意去其糟粕，因而我们必须以认真负责而又充满信心的态度去从事。

1992年7月

# 序 言

赵雅博

我是用心读过《中国易经变化原理》一书手稿的。我虽是研究哲学，亦教授哲学，而对中国《易经》中的真正涵义并不是一个专家，亦只能将我对《易经》的观念写一些，就算是为此书作序了。

我认为《易经》的《传》是不是孔子所作，并没有多大的关系。或者是，或者不是，至少它是一部很古的《易经》注解则无疑义。有了《易传》，再看《易经》，有利于探究这部书的思想。不然，也许《易经》到现在恐怕仍然是卜筮之书。《易经》是自然哲学，就此而论，八卦当为其最先之形式。伏羲并没有一划开天，也没有两划论地，而一下子就形成了乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑八种重要的元素。据此，‘大家马上就可以意识到八卦中就是没有“金”。这也可以证明《易经》成帙时期很早，先于《尚书》，《尚书》中才有“金”的提出。构成宇宙的是八种要素、八个单位，可以说是“多元论”。等到《易传》问世，其中有了“太极”的提出：太极下有两仪，“两仪生四象，四象生八卦”。这样，便以“太极”统理八卦的多。用八卦的多象征着“太极”的“一”，“一中有多，多中有一”，正与《老子》的“道生一，一生二，二生三，三生万物，万物负阴而抱阳”<sup>①</sup>，归于“一”的主张相似。

由八卦而配成六十四卦，在描述宇宙万物之生长变化的同时，也推及了人事的“吉、凶、祸、福”，这是雏型的“天人合一”之说。言其雏型的“天人合一”，意即在最初的“天”多指“苍苍者天”的大自

<sup>①</sup> 《老子道德经》，下篇，第42章。



然。人生于天地之间，必与大自然相和合，然后，将天抽象成无形化，而认为它是“道”、是“乾元”。由此再进一步“天人合一”，而有“神人合一”的味道了。《易传》内说：“夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。”<sup>①</sup>就是指人与天合一，则成为大人，大自然彼此合一，则万物产生。而《易传》中所说的“生生之谓易”；“天地之大德曰生”；“大哉乾元，万物资始”；“至哉坤元，万物资生”；“天地感而万物化生”；“天地相遇，品物咸章也”等等<sup>②</sup>。其“生”的意义，无非是以下三种：一是创生，即如“大哉乾元”；二是类生，即如男女媾精，“万物化生”；三是产生，即如“天地相遇，品物咸章”。产生者，天地本不生万物，万物以天地为产生的条件。明白《易传》中的“生”字意义，似不难知道《易传》的作者，并不是泛生论者，也不是一种以一切皆有“生”的唯生论者。

在讲形上学的书中有一个相当奇特的主张，那便是“相反相成”的说法。老子《道德经》中是这样的主张，比如“有无相生，难易相成，长短相较，高下相倾”<sup>③</sup>。在《易经》更能看清楚，其“吉卦”大多是相反八卦本形的性质。比如，“天”自然在“上”，“地”自然在“下”，由“天”在“上”、“地”在“下”组成的卦，就常情而论应该是“好卦”。但是，就《易经》的变化哲学体系来说，则成了“否”卦䷋。因为“天”自在“上”，而不会“下降”；“地”存在于“下”，而不会上升。两者没有发生作用关系，为此，不能成为“好卦”。反之，如果“天”在“下”，“地”在“上”呢？“天”要“上去”，“地”要“下来”，这卦就成了“有作用”的“吉”卦：“泰”卦䷊。由于这种关系，《易》的哲学思想就又推衍到“否极泰来”，“无往不复”。同时，不可以高高在上，“亢龙有悔”<sup>④</sup>；也不可以低低在下“潜龙勿

① 《周易正义》，卷1，第1、5页。

② 《系辞上·第五章》；《系辞下·第一章》；《彖辞》乾、坤、咸、姤。

③ 老子《道德经》，上篇，第2章。

④ 《周易本义·乾传上九》，卷1。

用”<sup>①</sup>。而以“中间爻”为最好。因为不偏不倚之谓“中”，大中至正，卦爻在中如果没有特别理，“中爻”一直是“吉利”的。

《易经》的“相反相成”，说真的，那只是表面的相反相成，实际上乃是“相关相成”。两个对立或不同的东西，人们多称之为“相反”，然而，如果两个永远在“相反”的境界，两者永远不会相遇，永远不会相交，那就没有效果可生了。如果两个“相反”的“相遇”，那自然就是“相关”。相关，自然会发生效果。不错，但是古人称这种情形为“相反相成”也不是没有道理。因两个相反的东西，相遇而产生结果，而两个相同的东西相遇，则不会产生效果，恐怕这就是人们一直说“相反相成”的理由所在吧？

《易经》的变化理论，它是讲“易”的。“易”字的本意就是变化：“易穷则变，变则通，通则久。”<sup>②</sup>盈天地之间皆物也，每个物都有变化。其理由是每物皆有所“穷”，也就是有所“缺”，有“缺”自然要弥补，使之由欠缺到“完美”。又，弥补需要有“动作”，“动作”就是所说的“变”。赫拉克利特讲：“一切皆变”，但由于书缺有间，不知其全部思想之所在。然而，按亚里士多德的“潜能与现实”的理论来说，《易经》的变则可以讲得清清楚楚。天地之间的任何一个物，包括《易经》中的物都有穷，也都是一个“现实”。任何“现实”都有“潜能”，将潜能成为现实，就是变。细胞变成了人身，小儿变成了大人。“理智”这个现实，可以从“白纸”空空如也，由“学习”而成为有智、有知的“学人”，也就是由“潜能变为现实”。从这种变化中可以知道往复的道理，易卦的连锁，由“乾”的创造开始，到没有完成的“未济”卦结束，都是说明《易经》永久没有结束。“物”也没有结束，一切俱变，后来哲人遂据此创造出“止于至善”的说法<sup>③</sup>。

《易经》中所说的“阴、阳”，乃是两个“不同”而“彼此相合”才构

---

① 《周易本义·乾传初九》，卷 1。

② 《周易本义·系辞下·第八章》，卷 8。

③ 《礼记正义》，卷 60，《大学》第四十二。

成为一个事物的“原则”。这两个“原则”是独立的，二者缺一则没有一点用处，必须“二者谐和”才生万物、才成万物。阴盛则阳衰，阳盛则阴衰，一阴一阳之谓道。这个并不像亚里士多德的形质合一论。

我写到这里也好了。本书的作者在他的书中提到：“《易经》是讲变化的书，六爻迁次，周流不息，唯变所适，不可以为典要。仁者见之谓之仁，智者见之谓之智。它不是教条，也不是定义，无善无恶，无是无非，无彼无此，在于各人的见解运用。”<sup>①</sup>那我以上所写的也就是我个人之见和个人之用。好与不好也就无所顾虑了。唯还希望学人君子多加指教，更希望专家前辈们多启发鼓励来者，发扬中华文化为最也。

1990 年

---

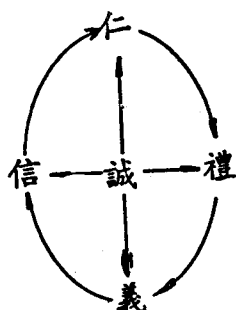
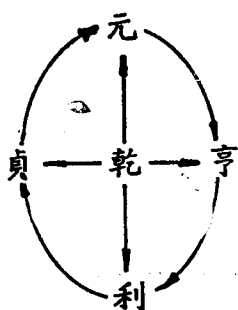
① 唐华：《中国易经哲学变化原理·序言》。

## 自序

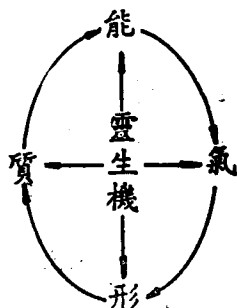
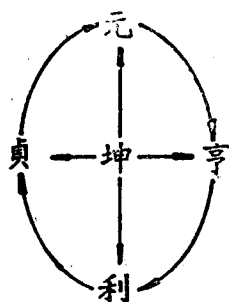
《易经》之学，为百学之源。而中华文化以《四书》、《五经》为中心，旁及诸子百家，乃至历代先圣先贤著述。释学东来，在中国发扬大乘佛法，反而驾凌一般俗儒与神教之上。故中国自汉明帝即公元58~75年以后，是儒林、释林二学兼融并蓄的文化，终而酝酿成宋明理学。儒林重经世，释林重心性，道林重生，而三林皆不出于《易学》的范围。

《易经》是洁净精致之学，释学得于《易经》之洁净，以此洗心“见性”。儒学依《易经》而扬“仁义”。释学称之为“慈悲”、“喜舍”。“慈悲”，便是“仁”；“喜舍”，便是“义”。修释法修到“无我”、“无欲”，纯粹一片仁民爱物之心，便是“正觉”。“正觉”者，儒学名之为“至诚”，亦即《易经》所称的“乾元”。再，耶稣的“博爱”，博爱便是“仁”。“仁”者，视万物为一体，故又讲“平等”。“平等”，是齐物我、和万类，不是争权利、争享受。唯儒林、耶林都崇“天”，认为天上有一个上帝，为万物之主宰。儒林所崇之“天帝”，是最高道德的象征。儒学便是修身、达德、穷理、尽性以合天。耶林等所崇的“天主”、“上帝”，是有最高权力的主宰。他们认为万物皆是天主、上帝所造的。而释林虽承认“有天”、“有神”，但认为“天”与“神”都不是万物的主宰。

儒林的《四书》、《五经》，都归结在一“诚”字。诚，便是“智慧”、“太极”、“仁根”。《易经》首卦是“乾、元、亨、利、贞”，孔子就解释为“诚、仁、礼、义、信”。如图示：



元、亨、利、贞，皆以“乾能”为作用；仁、礼、义、信，皆以“诚心”为作用。这是以“心性”而立其说。若以物理言之，则为穷“坤”之道。如图示：



所以，《易经》是科学，是哲学合一、心物合一、天人合一之学。其究万物、万象之本体根源及演变，得知其规律与作用，而契合之、利用之，以为人生进化、合群和谐的规范。儒家思想是以《易经》为主干的，其次是《礼记》、《春秋》。《大学》、《中庸》是“修身”、“修德”、“修性”、“修命”的道德哲学。《礼记》中的《曲礼》、《儒行》、《昏义》、《冠义》、《丧义》、《祭统》等篇，是行为哲学；《礼运》、《乐记》、《学记》，是政治、教育哲学。《春秋》大义，是民族生存进化哲学。此等原理、原则万古不易，不因时代变迁、社会形态更换而丧失其价值。

中华民族文化，自三皇以降，踵事增华，郁郁乎文，故称“华

夏”。考其本质为文明、博厚、中和，取法于天道，发扬于德性。虽历五千年的更迭变化，而道统不绝。盖因中华文化是发源于《易经》，所以能统一唯心、唯物，贯通形上、形下，笼盖“天道”、“人道”、“地道”，融化知识与智慧。通权达变，而以时中、和谐为旨归。泯除“人”、“我”、“内”、“外”的隔阂，顺万变而立不变，自无常住而得常住。此所谓：“人心惟危，道心惟微；惟精惟一，允执厥中”的无上“心法”，乃至于扩大宇宙的范围，确立生命的永恒，这就是中华民族文化的本体。我们于今 20 世纪末叶完成这《易经变化原理》，也正是为发挥中华民族文化的本体。

上述云云，一孔之见，尚祈学人君子、博雅方家，若有机缘遇到此书时，恭请赐后学迷津焉。先天而天弗违，后天而奉天时也。



# 目 录

[ 1 ]	《华夏思维研究系列》(易学)总序	翟廷晋
[ 1 ]	序言	赵雅博
[ 5 ]	自序	
	目录	
[ 1 ]	第一卷 易经变化原理绪论	
[ 3 ]	第一章 易经变化原理概述	
[ 3 ]	第一节 易经在“六艺”中的学术地位及其发展期	
[ 10 ]	第二节 易经的现象学及事理学	
[ 19 ]	第二章 易经现象学概述	
[ 19 ]	第一节 易经现象论与卦的现象	
[ 27 ]	第二节 由《易》现象到事理学的原理以及从占到实在世界	
[ 36 ]	第三章 易经的第一原理和根本法则	
[ 36 ]	第一节 易经第一原理：变的哲学	
[ 40 ]	第二节 由变而动、而化、而达道的本体	
[ 47 ]	第三节 易经根本法则：太极	
[ 50 ]	第四节 简与易的两律	
[ 55 ]	第四章 衍变不完变的变	



[151]	第二章 道德行为、道德意向
[151]	第一节 行为价值与易传九卦之德性
[156]	第二节 道德的意向与损益
[165]	第三节 三度空间的中道
[173]	第三章 古典经籍中的“治心”
[173]	第一节 《大学》之正、《中庸》之中
[175]	第二节 易学中忧患意识的心“亨”
[180]	第三节 易道之“心”及各家斋戒说
[186]	第四节 静能动力与宋明“主静”、“主敬”说
[193]	第四章 易经人极原理
[193]	第一节 人极溯源及其人的格位
[204]	第二节 “君子”的道德修养及其社会地位
[213]	<b>第四卷 易经知识论</b>
[215]	第一章 易经知识论的意义
[215]	第一节 知识论认识方法及其对象
[220]	第二节 认识自体能力：怀疑、批判
[230]	第二章 易经的认知方法
[230]	第一节 拟议、直观与《易》认知的象材：万象、 时空
[237]	第二节 易位的认识对象、范畴
[244]	第三节 “时间”、“空间”、“人间”鼎足一体
[250]	第三章 儒家斋戒心法
[250]	第一节 儒家的洗心及典礼、悟性
[256]	第二节 “知来”、“察来”辨是非
[258]	第三节 易经经教与实践心境
[264]	<b>后记</b>

# 第一卷

## 易经变化原理绪论



## 第一章 易经变化原理概述

### 第一节 易经在“六艺”中的 学术地位及其发展期

盖文章经国之大业，不朽之盛事，年寿有时而尽，荣乐止乎一身，二者必至之常期，未若文章之无穷。是以古之作者，寄身于翰墨，见意于篇籍，不假良史之辞，不托飞驰之势，而声名自传于后。

——曹 丕(187~226)

六艺，自古以来，有不同的说法。《淮南子·内篇》说：“为孔子之穷于陈、蔡，而废‘六艺’则惑。”后汉的高诱注：“六艺：礼、乐、射、御、书、数。”<sup>①</sup>然而，班固孟坚(32~92)则说：“古之儒者，博学六艺之文。六学者，王教之典籍，先圣所以明天道，正人伦，致至治之成法。”颜师古(581~645)注：“六艺谓易、礼、乐、诗、书、春秋。”<sup>②</sup>上引所示：“六艺”亦称为“六学”，《易》则为六学之一。有的学者认为，《淮南子》中所提的“六艺”，是属于术科，班固所说的“六艺”，则是属于学科。或称《淮南子》中的“六艺”为前六艺，班固所说的为后六艺。前六艺的顺序为：《礼》、《乐》、《射》、《御》、《书》、《数》；后六艺的顺序则为：《易》、《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》。循此，尽管前后六艺书名各异，然其中亦有共同者，即前后“六艺”中皆有《礼》和《乐》。又据马浮说：“前六艺的《礼》、《乐》：《礼》，是礼仪、礼容的

① 《淮南子·泰族训》，卷20。

② 《汉书·儒林传》。



礼；《乐》，是乐声、乐舞的乐。而后六艺的《礼》、《乐》，则是讲礼，乐本原的礼学和乐学。”<sup>①</sup>这样前六艺属于术科，后六艺属于学科，《易》则是后六艺学科的一种。

司马迁子长(145~86 B.C)曾经说过：

《易》，著天地、阴阳、四时、五行，故长于变；《礼》，经纪人伦，故长于行；《书》，记先王之事，故长于政；《诗》，记山川、谿谷、禽兽、草木、牝牡、雌雄，故长于风；《乐》，乐所以立，故长于和；《春秋》，辨是非，故长于治人。是故，《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以道化，《春秋》以道义<sup>②</sup>。

而孔颖达说：“仲尼因《鲁史策》书成文，考其真伪，而志其典礼。上以遵周公之遗制，下以明将来之法。其教之所存，文之所害，则刊而正之，以示劝戒。”“盖周公之志，仲尼从而明之。……仲尼从而修之，以成一经之通体。”<sup>③</sup>孔子(551~479 B.C)删过《诗》、《书》；定过《礼》、《乐》；传《易》；修《春秋》。他对中国古代的学术作了整理与发扬，使前六艺的术科走向后六艺的学术。而中国学人讲论学术，都折衷于孔子，也就是折衷于后六艺的学术。有云：

将令学者原始要终，寻其枝叶，究其所穷<sup>④</sup>。

孔子布衣，传十余世，学者宗之，自天子王侯，中国言六艺者，折中于夫子，可谓至圣矣<sup>⑤</sup>。

《诗》以道志，《书》以道行，《乐》以道和，《易》以道阴阳，《春秋》以道名分<sup>⑥</sup>。

都是指此而言。

上述只是“六艺”学术性的粗略分析。事实上中国古代的学问

① 马浮：《宜山泰和会语合刻，指定国学名义》，第8~11页。

② 《史记·太史公自序》。

③ 《春秋左传正义·春秋序》。

④ 《春秋左传正义·春秋序》。

⑤ 《史记·孔子世家》。

⑥ 《庄子·天下篇》。

家于“六艺”的分析基本上是大同小异。所谓“大同”，反映在易学上皆肯定了“易以阴阳”、“易以道化”<sup>①</sup>；“洁静精微，《易》教也”<sup>②</sup>；“清明者，《易》之义也”<sup>③</sup>；“《易》春秋明其知”<sup>④</sup>；“《易》著天地阴阳、四时五行，故长于变”<sup>⑤</sup>。所异者《易》在学术上究竟怎样？班固认为：凡六艺一百三家、三千一百二十三篇。六艺之文，《乐》以和神，仁之表也；《诗》以正言，义之用也；《礼》以明体，明者著见，故无训也；《书》以广听，知之术也；《春秋》以断事，信之符也。又说：五者，盖五常之道，相须而备，而《易》为之原。“易不可见，则乾坤或几乎息矣”，言与天地为始终。班固最终认为：“五学”，世有变故，犹五行之更用事焉。这里班固已说明“六艺”之“艺”，就是五学之“学”，而五学皆原乎《易》，那《易》就是普通科学，也就是所谓的哲学。“哲学”，是译自希腊“philosophia”，而中国自古以来，把哲学当“玄学”来研究的，换言之，“玄学”就是中国哲学。《北史·羊烈传》有云：“好读书，能言名理，以玄学知名。”又，南朝宋文帝立《国学》四：“其一曰玄学，二曰史学，三曰文学，四曰儒学。”以玄学为首，其重玄学之风，于此可见一斑。汉初黄老之学盛行；魏晋老庄并称，崇尚清谈，以《老》、《庄》、《易》为三玄。唐开元间，曾置玄学于官，以学习《老子》、《庄子》、《列子》为范围。《老》、《庄》、《易》、《列》等比较重视天道学，也就是宇宙哲学。

现在，许多的学者把《易》看作一切学术的原理，而不完全把它当哲学来看。哲学好比是一条走得通的道路，而《易》则是多条的路，或无数的路。把《易》理当作百家之源的学者，其实也不是从现在开始的。庄子休(369~286 B.C)在《天下》篇第三十三中早已说明《易》理无处不在的话。他说：“天下之治方术者多矣……皆

① 《史记·太史公自序》。

② 《礼记·解经》。

③ 《淮南子·泰族训》。

④ 参考《春秋繁露》。

⑤ 《史记·太史公自序》。

原于一。”“配神明，醇天地，育万物，和天下，泽及百姓。明于本数，系于末度，六通四辟，小大精粗，其运无乎不在。”“其数散于天下，而设于中国者百家之学。”庄子所讲的“天下之治方术者多矣……皆原于一”的观念，从根本上看，他是在发挥孔子《系辞》上的诸端体系。因此，早在孔子时代，就已经把《易》理看作百家之原了。德国哲学家莱布尼茨(Gottfried Wilhelm Leibniz 1646~1716)读到拉丁文译本《河图》、《洛书》，赞叹中国古代数学的进步，并想入中国籍，做中国人。当他读到八卦和六十四卦时，认为那些仅是哲学思想的符号<sup>①</sup>。现在看来，莱布尼茨的看法是基本正确的，他指的是《易》的原义，《易》确实是古人的思想符号。世界上任何一个古代民族，都有他们的思想符号，且大同小异。只是中国古代的《易》，原系卜筮的记录，系思想符号的一个基础，尚未经过文王、周公和孔子的演绎。其后，《易》经过文王、周公和孔子的演绎、整理，才成为百家之原。但是，文王、周公、孔子的演绎不能凭空而作，有其依据和基点。卜和筮是古代人和神发生精神交感和反应的两种工具。卜，就是古人烧龟甲，观察上面的裂纹而推定事情的“吉”、“凶”、“祸”、“福”。筮，用蓍草占卜“吉”“凶”的方法。如“龟筮协从”<sup>②</sup>，就是指此两者。虽说卜和筮很简易、很幼稚，但在上古时代，它却是相当进步的。因为古代各民族的人民，对于自然界的现象不知道是什么原因发生的，而引起普遍的惊异，产生许多不同的观念，也就此产生许多不同的学派。于是在日常的生活中，周遭的环境里，凡遇到困难和疑虑，自己不能解决，便通过和利用龟卜以及蓍筮求教于“神”。当时的社会，人们的观念似乎只有凡事问神是个进步之举。大事要问神，小事也要问神。《易》作为卜筮的记录即应运而生。

《易》，在夏代谓之“连山”，在商代谓之“归藏”，在周名之为“周

---

① 参考[日]五来欣造《儒教对于德国政治思想的影响》。

② 《尚书·大禹谟》。

易”<sup>①</sup>。“连山”、“归藏”两《易》仅有卦象和爻象，《周易》始有卦辞和爻辞。现在所传的《周易》的本文也谓之“经文”。“经文”，似乎都是属于“神”的启示一类。如：“可小事，不可大事”；“小事吉”；“或从王事”；“不事王侯”；“益之用凶事”；“不永所事”等等<sup>②</sup>。泛而言之，类此“经文”中的爻辞，也只能视为对当时人民日常生活中的一种“启示”，并没有什么哲学的意义。然而，若从古代神学的观念言之，犹如一个小孩还未长大一样，还要父母来照顾、指导。相信神的，则以神为父母。不相信神，以此为一种“启示”的“事象”。这是人类社会进化、或进步初期的一种自然现象。再则，爻辞中有许多“事”的存在，不一定是日常生活上的“事”。虽说天地万物每一种东西都能构成人类生活中的“事”，但这些“事”的存在因时、空尺度总会产生相异之处。为此，区别、认识这些“事”还需辨之各事各物所源的原理。《礼记》说：“物有本末，事有始终；知所先后，则近道矣。”<sup>③</sup>意即不论“事”、“物”怎样，最后殊途同归，归宿于“道”。对比之下，梁启超任公(1873~1929)说：“西洋人注重人同物的关系，所以物理学很发达；中国人注重人同人的关系，所以事理很发达。”<sup>④</sup>这样的观点就不一定完全对。因为人与人之间所谓的人际关系有其社会意义，凡人处均会有之。尤其在今天的社会，世界各国的人民都要发展互相友好、交流的人际关系。没有人际关系，在其物的方面便不易产生“物际”关系。当然，梁启超是从学科的分析观念上着眼的。依学科的说法“事”、“物”为两件东西，如所谓的“万物”和“万事”。至于要问“万物”究竟是什么？怎样才能了解“万物”，利用“万物”？从这方面向前发展，便成为自然科学，通称之为“物理学”。“万事”，究竟是一些什么情形，又如何来处理那些“万事”？从这方面向前发展，便成为

① 马国翰：《玉函山房辑佚书》，《归藏》一卷、《连山》二卷。

② 《易经》：“小过”、“睽”、“坤”六三、“蛊”上九、“益”六三、“讼”初六。

③ 《礼记·大学》。

④ 梁启超：《中国史学之成立与发展》。

人文科学，又可统称为“事理学”。梁启超提出的“物”与“事”的两种学问，这是和普通科学对立的科学，属特殊科学，而物理学和事理学即是特殊科学。

当然，凭《礼记》所说的“道”和梁启超所说的“物理”、“事理”，仍不足以论断“六艺”的学术性质。相反，如入迷宫，观念更加模糊。马浮在《复性书院学规》中有段文字叙述了他对“六艺”之见解：

天下之事，莫非“六艺”之文。明乎“六艺”之文者，斯可以应天下之事矣。此义云何？《诗》以道志而主言，在心为志，发言为诗。凡以达哀乐之感，类万物之情，而出以至诚恻怛，不为肤泛伪饰之辞，皆《诗》之事也。

《书》以道事，事之大者，经纶一国之政。推之天下，凡施于有政，本诸身加诸庶民者，皆《书》之事也。

《礼》以道行，凡人伦日用之间，履之不失其序、不违其节者，皆《礼》之事也。

《乐》以道和，凡声音相感，心志相通，足以尽欢欣鼓舞之用，而不流于过者，皆《乐》之事也。

《易》以道阴阳，凡万象森罗，观其消息盈虚、变化、流行之迹，皆《易》之事也。

《春秋》以道名分，凡人伦之群纪，大经大法，至于一名一器，皆有分际。无相陵越，无相紊乱。各就其列，各严其序，各止其所，各得其正，皆《春秋》之事也。

最终他概括说：“天下万事万物之粲然并陈者，莫非文也，凡言事者，非一材一艺、一偏一曲之谓。自入孝出弟，爱众亲仁，立身行己，遇人接物，至于齐家、治国、平天下。开物成务，体国经野，大之礼乐刑政之本，小之名物度数之微。凡所以为因革、损、益、裁成相辅之道者，莫非事也。”<sup>①</sup>显然，若照马浮的“六艺”评述，则为“六艺皆事也”。相比之下，章学诚实斋（1738～1801）认为“六经皆

① 马浮：《复性书院学规》。

史”的说法，就显得狭隘。“史”，记载过去的事迹，而“事”是指人类所作所为及自然界一切现象或活动，包括亘古、现在、未来的一切“事”而言。“前事之不忘，后事之师也”，“事”，有前事、有后事。又谓：“欲学为史，视已成事。”“事”有成之之事，还有未成之事。但细心地分析马浮囊括“六艺”学术性质为“皆事”的总概念，可能还有不周延之处。因为他的结论似乎把《易》的原抹煞了。按其所说：《书》之事、《诗》之事、《礼》之事、《乐》之事、《春秋》之事、《易》之事等，不外是“大之礼乐刑政之本，小之名物度数之微”的天下万事、万物。若将这结论充实而扩大则为：《易》之事是万象森罗，以观其消息盈虚、变化、流行之迹，而为《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》五学之原，以成其“事理学”。则犹未离班固所云“《易》为之原”学术上的折衷地位。

《易经》在“六艺”中的学术地位，假如说：“易之本体有神”的意义存在，而古代的各民族对自然现象也都有同样感受的话，那么，《易》初期是一个什么样的形态也可确定，并且诚如班固所说：“《易》道深矣，一更三圣，世历三古”<sup>①</sup>，有个发展的过程。“三圣”、“三古”的更迭、变易可以理解为三个不同的阶段。这些阶段按孔德(Auguste Comte 1798~1857)实证的历史哲学说法即“宗教—形而上学—实证”三期说法<sup>②</sup>。伏羲划出阴一和阳一，朱熹元晦(1130~1200)认为简直和杯琖一样，一仆一仰，仆转的就是阳，仰转的就是阴。阳为吉，阴为凶。这时期的《易》具有原始宗教神学色彩。尔后，文王作卦辞，周公作爻辞，朱熹又认为它同《火珠林》一样，是卜筮之书，只似《灵箕课》模样<sup>③</sup>。其时之《易》虽然仍有宗教气息，但它毕竟已进展到人用自己思维判断待之，有点

① 《汉书·艺文志》。

② 参见拙著《中国易经历史进化哲学原理》，第8~9页，大中国图书公司，1986年。

③ 《朱子语类》，卷66。

像形而上学的启蒙阶段。到了孔子作《十翼》，或者说，《彖传》、《象传》、《系辞》、《说卦》、《序卦》、《文言》、《杂卦》传世，《易》不再是卜筮之书，而是发展为有点像实证意义的阶段。

《易》，尽管有其不同的发展阶段，且被列为“五学”之一，但同“五学”在学术的类属上是有分别的。《书》、《诗》、《礼》、《乐》、《春秋》据其自身的内容反映，应归纳在特殊科学中的实在科学。而《易》则是属于理论科学，理论科学是以“事”为研究对象，也谓为“事理学”。按一般的学科分类，和普通科学相对立的特殊科学有：自然科学如物理学、生物学等；哲学、社会科学（Philosophy, Social SC.）亦称为人文科学（Cultural SC.），如政治、经济、社会、宗教、语言、文化等。这些都是人类的精神文明，或说是精神产物。人类自古以来的生活中，差不多须臾不离的是“事”。人类生活在“事”中，“事”也在人类生活中。因此，“事”的概念在人类进化的历史过程中，早亦是被认识的和被肯定的。不过“事”的存在，并不是一个概念，而是一个实在。在中国古代经典记载中，几乎比比可见：《尧典》：帝尧曰“询事考言”；《皋陶谟》：皋陶曰“政事懋哉”；《高宗彤日》：且己曰“惟先格王正厥事”；《洪范》：箕子对周武王曰“敬用五事”；以及《诗·十月之交》说：“择三有事”；《礼·礼器》说：“故作大事”；《春秋左氏传》文公七年：“正德、利用、厚生谓之三事。”表明我们的祖先所言所行亦以“事”为主题的。有些是针对某一件事，有些是事后的颂扬和赞美，有些是用思辨做最后的决定。而《易》的“事”则更多地考察和研究这方面的“事”，它以“事”的概念为其专门研究和思考，且有理论、有体系地建立在“事”范畴的基础上，不同于“五学”所叙、所颂、所思的“事”。

## 第二节 易经的现象学及事理学

《易经》，在中国文化史上，或历史哲学的发展过程上，现在所

看到的只有两种：“象”和“辞”。“象”，就是“像”，《易》之“象”即古代的人民没有文字，以此用于象征和表示事物的图画。“象”，多系表示自然生物，如《周礼·春官·冢人》：“及葬，言鸾车象人”，“象人”即“偶人”<sup>①</sup>。偶人之形，就是像人。《易经》中的“象”为八卦六十四卦三百八十四爻。“爻”即“效”，“效法”，有“效法”自然现象的意思。“爻”，确切地说是一些没有文学的图案画。“辞”，分卦辞、爻辞以及《十翼》或《十传》。“辞”类如那些图案画的说明词。八卦六十四卦三百八十四爻，不管是说明自然现象的图案画，还是“万事”、“万物”的基本变化图案画。后来的学者因很想知道图案的意思，所以在“象”的下方有了卦辞和爻辞以及如《十翼》、《十传》之属。凡“万物”的现象经过人的实地作为和检验之后，亦为人类所认识的“万事”了。因此，《翼》、《传》的出现，意味以人类用“事”为研究对象的《易经》，其与“事”研究相关的理论和体系基本形成。然而，卦辞、爻辞或《十翼》等以“事”为专门研究的对象是有发展过程的。

可小事，不可大事。（卦辞“小过”）

小事吉。（卦辞“睽”）

从人类的发展史来说，早在结绳时代，人们已用绳子来记“事”。“大事”结大绳结，“小事”结小绳结，分别得非常清楚。是“小事”，不可以为“大事”；是“大事”，不可以为“小事”。而且还肯定：小事吉，大事也吉。在那个时代业有“大事”、“小事”的概念，这在人类智慧的发展里程上，是相当了不起，至少已意识到在“万物”“万事”中人的价值。再看爻辞中对“大事”、“小事”的区分：

或从王事，无成有终。（爻辞“坤”六三）

已事遄往，无咎。（爻辞“损”初九）

不事王侯，高尚其事。（爻辞“蛊”上九）

亿无丧有事。（爻辞“震”六五）

王事是“大事”，祀事亦是“大事”（古文“已”同“祀”）。王事，是国家

<sup>①</sup> 郑玄《周礼注疏》，卷22。



和人民的政事；祀事，是人民的生老病死的事。这两件“大事”，自古人类就非常重视。《春秋左传》曰：“为政事，庸力行务，以从四时。”杜预注：“在君为政，在臣为事。”①该书还记载：“祀，国之大事也。”②于是，解释爻辞的学者就说，做人家臣子的人，应该尽力去执行自己的职务，有始有终地完成其事，且不能以成功而自居；祭祀的事，要尽快地去做，这样就不会有错。

《易》之爻辞还有记述“家事”的。如“干父之蛊，有子，考无咎”；“裕父之蛊”；“干母之蛊”的“蛊”卦，几乎自初六、九二、九三、六四、六五以及上九都是“家事”。对此《序卦》曰：“蛊，事也。”“家事”，又分为父父子子的家事和君君臣臣的王事。“不事王事，高尚其事”的“事”；到了上九的人年纪大了，不能再从事王事，应当年老事终，养志于山林。类此之“事”，既为政事，又为家事，亦属己事。

“事”，不啻有大小、政私之分，同时还有“吉凶”、当行不当行之别。“吉”和“凶”，是相反而相成的。爻辞“益”六三、“讼”初六所言的“益之用凶事”、“不永所事”，即是这个道理：凡事不要过于要求，犹如打官司一般，未必要打到底，否则两败俱伤，肥了律师，失去财产乃至生命的却是自己。

爻辞所叙内容很广泛，且冗且杂，“万物”、“万事”，若用爻辞将其概念分析得很周延是很不容易的。舍此，以《彖传》和《象传》说明卦辞、爻辞中的“事”，或许比较简洁、概括。况且《彖传》、《象传》原与说卦、说爻之辞密切而不可分。

说而丽乎明，柔进而上行，得中而应乎刚，是以小事吉。天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。（《彖传下·睽》）

刚失位而不中，是以不可大事也。（《彖传下·小过》）

君子以作事谋始。……君子以常德行习教事……君

① 《春秋左传正义·昭公五年》，卷 51。

② 《春秋左传正义·文公二年》，卷 18。

子以申命行事。(《象传·讼、坎、巽》)

或从王事，知光大也。(象辞“坤”六三)

不事王侯，志可则也。(象辞“蛊”上九)

畜臣妾吉，不可大事也。(象辞“遁”九三)

元吉无咎，下不可厚事；益用凶事固有之也。(象辞“益”初九、六三)

其事在中，大无丧也。(象辞“损”初九)

丰其沛，不可大事也。(象辞“丰”九三)

《彖传》、《象传》纯系卦辞和爻辞的诠释。这些诠释，从“可小事，不可大事”，“不永所事”以及前述的“已事遄往”等判断，可能是以古代人民生活中所沿袭的内容作依据的。有的可能为是时的例则。如彖、象辞中的“柔进而上行，得中而应乎刚”；“刚失位而不中”。“得中”、“不中”、“失位”抑或就是例则。何况，《易经》的卦辞、爻辞的形成或如同孔子修《春秋》一样，有个体例和准则，例则本来就是有的，于孔子未修《春秋》之前早有五十凡例之作<sup>①</sup>。五十凡例虽不一定为周公所作，但鲁史《春秋》、晋史《乘》、楚史《梣杌》都有例则当为事实。据此，再研读《系辞》：

《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？

(《系辞下·第七章》)

《易》之兴也，其当殷之末世周之盛德耶？当文王与纣之事耶？是故其辞危，危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废。惧以终始，其要无咎。此之谓《易》之道也。(《系辞下·第十一章》)

可知《易经》在它的发展过程中，即《易》到了《周易》已经从宗教的《易》，进入到形而上学的《易》，从形而上学的《易》，步入像实证意义的《易》。《系辞》假如按作者所说：“《易》之兴也……是故其辞

<sup>①</sup> 参阅杜预《春秋左氏传》：“专修丘明之传以释经，经之条贯必出于传。传之义例，总归于凡。”以“凡五十”为周公旧法、史书旧章。

危”，似可断为易辞是文王之作。其时为文王与纣彼此发生冲突、争权斗狠使人疑惧的时代。易辞可认为于文王末世的忧患中从事实际活动的总结与概括，在末世忧患意识中演变为“忧患之书”、“危惧之辞”。既有忧患、危惧，则必须奋斗，寻找超越。这点在《周易》中俱有实例可稽。然而，非知《彖辞》、《象辞》的解释，或不了解、不熟悉历史者则无从了然，更难理解“事理”的意义。

以上通过对《系辞》中的“事理”的阐述，或可进而认为《易》是特殊且实在的“事理”理论之学。它包含“变”、“通”、“久”的哲学概念。如：

通变之谓事。（《系辞上·第五章》）

一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。（《系辞上·第十一章》）

《易》穷则变，变则通，通则久。（《系辞下·第二章》）

化而裁之存乎变，推而行之存乎道。（《系辞上·第十三章》）

很明显，易学家对“事”所下的专门的定义和范畴：既要求知“变”，又要求知“通”、知“久”。如果，一个人，能懂得一阖一辟的道理，就会懂得什么是“变”，什么是“久”的道理。“久”者，“物既成也”。推言之，知“久”，即懂得往来不穷，亦就懂得“通”。认识“变”和“通”，亦知《易》所谓的“事”了，这便是“久”的周延圆满。

《易经》中所述的“事”，是一个抽象概念，既不同于《说文》中的“事，职也；职，识也”。又不同于《尔雅》、《小尔雅》中的“事，勤也”，和“事，力也”。更不同于《释名》中的“事，俸也；俸，立也”。在《易经》“事理学”上，“事”是一个专用学术名词，有其特殊的涵义。“事”，“通变之谓事”。换言之，《易》之大用，在乎“变”，在乎“通”。“变”：“刚柔相推，变在其中矣”①；刚柔推始及终，由变而

---

① 《系辞下·第二章》。

化。“通”：“天地交，而万物通也”<sup>①</sup>；天地上下相交，则有“通”，“通”有“化”、有“裁”、有“推”、有“行”。所以，“变”的作用是“化而裁之”；“通”的作用是“推而行之”。能“化而裁之”，就会“变”；能“推而行之”，就会“通”。到了“化而裁”、“推而行”“变”、“通”的层次，则肯定了“能事”：“变是能事，通是能事，化而裁之是能事，推而行之是能事。故曰，天下之能事毕矣。”<sup>②</sup>谓之天下之“能事”，实际指普天之下没有不能做或没有做不成功的事。凡能“化而裁之”，又能“推而行之”者均可达到“变”、“通”，从而把握“天下之能事”。

今天的事业家、哲学家或思想家的成就、造诣都是他们从事“事”的结果，而“事”，几乎无不是《易》“事理学”上“举而措之天下之民”<sup>③</sup>的事业。“事”者与“业”者，在易学上是经常出现的，一般只用“事”，有时用“业”，也有时并联使用。除“事”、“业”而外，尚有“业”之组合词“大业”、“广业”、“功业”等。如：“圣人以通天下之志，以定天下之业”；“夫《易》，圣人所以崇德而广业也”；“圣德大业，至矣哉。富有之谓大业”；“功业见乎变”<sup>④</sup>。

我国的文字形状是方块，往往一个字就是一个词，有其基本涵义。“事”与“业”形、声不同而义相同：“事”，业也；“业”，事也。“事”就表现出“事”与“物”的实际内涵及其特性，涵义的内容可能包括实在的“事”或“物”。然而，稽之文字训诂学，“事”，是一个普遍的概念。《说文》：“事，职也。从史之省声。”段玉裁(1753~1815)注云：“事，职也。叠韵。职，记微也”。<sup>⑤</sup>王筠(1778~1854)云：“耳部职，记微也；知职为记识之‘识’之本字，‘事’字不须说，故以叠韵说之。且部首说曰：‘记事’。而事即从史，故说之曰职。《易》曰：‘君子以

① 《彖辞上·泰卦》。

② 《系辞上·第九章》。

③ 《系辞上·第十二章》。

④ 《系辞上·第十一章、第六章、第五章》。

⑤ 段玉裁：《说文解字注》，卷30。

多识前言、往行，以畜其德。’是其义也。”根据段、王两位的说法，“事”，是意味着“记识”的记忆 Memory 作用。人类对于事物认识是有发展过程的：先有感觉 Sensation 作用，次有记忆作用，再次为理解 Apprehension 和感情 Feeling 作用。而文字学家对于“事”则偏重于“记忆”。《易》学家亦说一个“君子，要多识前言和往行”。

至于“业”，东汉文字学家许慎叔重(58~147)说：業，大版也。所以饰县鼓，捷如锯齿，以白画之，象其齟齬相承也。从𦰩、从巾；巾象版。段注：“业，大版也。所以设柶为县也，捷业如锯齿。”或曰：“画之植者为虞，横者为柶。”《大雅·笱》云：“虞者，柶也。所以县钟鼓也，设大版于上，刻画以为饰。”按，柶以县钟鼓，业以覆柶为饰，其形刻之捷业然如锯齿。又以白画之，分明可观，故此大版名曰“業”<sup>①</sup>。县，即“悬”字。若照段玉裁的观点，则知“概念”是事物一个真正的“象”。“业”字的构成，版上之刻为“齟齬相承”，是象征着“事象”的矛盾性 Contradiction。而以白画之，分明可观，则又是象征着“事”的显示性 Evidence。孔广居云：从𦰩，从𦰩省。𦰩，丛生草也；𦰩，木之根也。事之头绪虽多，总不离乎一本；必务其本，然后业可成也。古文業𦰩，从二𦰩，从二火。𦰩，古文辛，艰辛也。火炎上，作苦者也。习业，创业，皆当备尝劳苦艰辛也。事业虽成而易败，故业有危惧义。执业当强毅果設，故业又训壮健儿<sup>②</sup>。設，古敢字。从孔广居训诂的观点来看，说明“业”的概念是象征草的丛生是由之于它的根本。“事”之头绪虽多，亦一定有它的根本。是知，一切存在，有它存在的由来；任何变化，任何运动和发展，都有它的能动者。这就是“𦰩”的小。这些论点，都是从人类对于事物的认识作用，就其理解作用而说的。但对此易学家有时亦用“故”字：

明于忧患与故。《《系辞下·第八章》》

① 段玉裁：《说文解字注》。

② 孔广居：《说文疑疑》，卷2。

知幽明之故。《《系辞上·第四章》》

明于天之道，而察于民之故。《《系辞上·第十一章》》

“故”字，《说文》曰：“故，使为之也；从攴古声。”段玉裁注：“故，使为之也。今俗云原故也。凡为之必有使之者。”朱骏声(1788~1858)说：“故，使为之也，从攴古声。”①据《墨经》：“故，所得而后成也。”②是“故”还有说人类对于“事物”的认识作用，就其理解作用的根据而言，可引申为理解“事物”的缘故。

在易学中“事”、“业”、“故”相关联的还有“物”与“务”。易学家时常用“物”替代“事”字。如：

君子以裒多益寡，称物平施。《《象辞上·谦卦》》

乾知大始，坤作成物。《《系辞上·第一章》》

六爻相杂，惟其时物也。《《系辞下·第九章》》

爻有等，故曰物；物相杂，故曰文。《《系辞上·第一章》》

章》》

“物”就是“事”，“事”就是“物”，经籍所见极多，不一一征引。此仅论“物”字在“事理学”上所象征的意义。清代张文虎(1808~1885)说：“物”，犹“事”也。部首释牛字云，侁事理也，则“物”字从牛之义可知。牛部，牛，大牲也。牛，件也；件，事理也。严可均(1762~1843)据《集韵·韵会》尤韵“侁”字皆云“侁或作件”。谓件当作侁。侁，齐等也。牛，畜之大者。《郊特牲》、《春秋》屡书郊牛，礼之大者。民以食为天，牛资农耕，事之大者。凡事理皆先其大者，而后以次差等之，故云“侁，事理也。”③张文虎所训诂的似乎很有趣味。他说的“物”字，在“事理学”上是象征着“事”；在事理上，有其次第性 Graduation 与程序性 Order。在此，若要究其根底，还需了解易学家以“务”字为“事”。如：

① 朱骏声：《说文通训·定声》，卷 18。

② 《墨经上》，第四十；孙诒让：《墨子间诂》，卷 10。

③ 张文虎：《舒艺室随笔》；丁福保：《说文解字诂林·牛部》。

夫《易》，开物成务。（《系辞上·第十一章》）

唯几也，故能成天下之务。（《系辞上·第十章》）

《广韵》上说：“事，務也。”如何构成“務”这个字的概念？《说文》的答案为“務，趣也；从力敄声”。段玉裁注云：“務，趣也；疾走也。務者，言其促疾于事。”由此可知文学家对于“务”字的概念是着重在动作上。动作，乃是一个尚未存在，或尚未构成的“事物”使之存在，或从速构成存在的要素。所以，“务”字在“事理学”上所用的和“事”字是同一个性质的字，象征着人类对于事物的认识作用，继理解作用而发生的感情作用。

上述所提到的“事”、“业”、“故”、“物”、“务”五个同一性质的字，主要是从文字学的概念说明它们与“事”的相关，从而识别其在“事理学”上的一些意义，这对了解“事理学”是有帮助的。因为中国的每个方块形的字，往往即是“事物”的一个“象”。古代汉字的作法，有象形的，有象声的，有象义的。而《易》的作法，却是完整地运用了现象论 Phenomenalism 的方法。

## 第二章 易经现象学概述

### 第一节 易经现象论与卦的现象

现象 Phenomenon, 是宇宙间“事物”发生、发展、变化中所表现出的外部各种形态迹象与联系, 人类可以由此而认知者。现象, 在哲学史上曾有每视与物自身(康德哲学术语亦译“物自体”或“自在之物”)或本体相对立, 以为自在之物或本体乃纯属客观, 非人类所能认知。现象, 则由此物自身作用于人类而为之认识后为本体映入主观的反映。换言之, 即主观而显现的物象。而现象论 Phenomenalism, 亦作“唯象论”。其有两种说法: 一, 一切知识惟限于现象, 物体自身即自在之物之真相终不得知。此为客观现象论, 以德国哲学家康德 Immanuel Kant(1724~1804)和英国哲学家斯宾塞 Herbert Spencer(1820~1903)为代表。二, 人类之所知者均谓之现象, 而否定物体自身之存在; 存在惟现于意识, 决无离乎意识之事物。此为主观现象论, 以德国哲学家苏彼 Wilhelm Schuppe(1836~?) 为代表。人类是善于运用理智的, 对于自然现象的观察, 总是离不开自然界的现象。就以 20 世纪末叶科学大竞赛来说, 科学无一不是以自然现象为其研究对象的。所以, 在易学中的现象观: 就是对本来不认识的、超意识的“事物”要有所认识, 而现象则是认识的一个方面, 或者说是认识的先导。所谓的现象论方法: 就是指人类对“事物”认识所表达出来的一种手段, 即根据“事物”呈现的“事象”进行研究所运用的方式。这在古代的《易》学研究中是这样的:



象也者，像此者也。《《系辞下·第一章》》

夫象，圣人用以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。《《系辞上·第七章》》

以制器者尚其象。《《系辞上·第十章》》

两仪生四象。《《系辞上·第十一章》》

法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月。……天垂象，见吉凶，圣人象之。……《《易》》

有四象，所以示也。《《系辞上·第十二章》》

圣人立象以尽意。《《系辞上·第十三章》》

八卦成列，象在其中矣。《《系辞下·第一章》》

中国古书中将“象”字假借为“像”字的很多。《说文·人部》曰：“像者，似也；似者，像也。”是知，超意识的真正的“事物”，原无从认识，而能认识的首先是它们的“像似”（相似）。战国时代韩人韩非（280~233B.C）所说：“人希见生象也，而得象之骨，按其图以想其生也。”<sup>①</sup>其“象”就是“像似”的意思。天下事纷繁复杂、五光十色，古代的易学家亦仅是将这五光十色的“事物”，用“象”之类比较简单的方法把它们概括出来；对《易》象的解释亦只是“圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象”。《释文》云：“象，拟也。”“拟”就是“象”的意思。在易学家的视野中，上天下地无一不是“象”：“在天成象”；“仰则观象于天”；“法象莫大乎天地”；“悬象著明，莫大乎日月”。即使“易”亦为“易者，象也。象也者，像此者也”<sup>②</sup>，所以，《易》的作法基本上属于现象论的方法。“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”；“八卦成列，象在其中矣”；“圣人设卦观象”<sup>③</sup>就是这个意思。六十四卦，每卦分上下或

① 《韩非子·解老》。

② 《系辞下·第三章》。

③ 《系辞上·第十二章》；《系辞下·第一章》；《系辞上·第二章》。

内外两卦，谓之大象；三百八十四爻，每卦六爻，爻的分体，谓之小象。六十四卦加上了卦名，卦名就是“象”。一个卦名，就是一个概念，一个概念，就是一个“象”。“卦者，挂也”，就是将“事象”挂出来显示于人。六十四卦和三百八十四爻，加上了卦辞、爻辞其卦辞是“象”，爻辞亦是“象”。又，“象者，言乎象者也”，“君子观其象而玩其辞”<sup>①</sup>。象辞亦是“象”，象有象有占。如“乾”初九：“潜龙勿用。”“潜龙”是初九的象；“勿用”是“乾”初九的“占”。“占”从卜从口，是断 Judgment 的意思。卦辞、爻辞所见的“吉”、“凶”、“悔”、“吝”、“无咎”，都是占，亦都是断。又，“吉凶者，失得之象也；悔吝者，忧虞之象也；变化者，进退之象也；刚柔者，昼夜之象也”<sup>②</sup>。占是象，断亦是象；判断要真实，真实性 Truth 的与否，在乎判断要与“事物”符合 Conformity，就是说要像。魏王弼辅嗣(226~249)，对“象”判断的真实性，与判断的符合性，有段精辟的论述：

大象，出意者也；言者，明象者也。尽意莫若象，尽象莫若言。言生乎象，故可寻言以观象；象生于意，故可寻象以观意。意以象尽，象以言著。

故，言者，所以明象，得象而忘言；象者，所以存意，得意而忘象。存言者，非得象者也；存象者，非得意者也。象生于意，而存象焉；则所存者，乃非其象也。言生于象，而言存焉；则所存者，乃非其言也。

然则，忘象者，乃得意者也；忘言者，乃得象者也。爻苟合顺，何必坤乃为牛；爻苟应健，何必乾乃为马。《《易·略例》》

“言者所以明象，象者所以存意”，乃指《系辞》“书不尽言，言不尽意”而言；想说的话，书不能完全说出来，要想表达的意思，言语又不能完全表示出来。对此就“立象以尽意”，放在“象”上，让“象”来

① 《系辞上·第三章》；《系辞上·第二章》。

② 《系辞上·第二章》。

显示。

当然，对于这个“象”的理解和认识，易学家却未必一致。邵雍尧夫(1011~1077)与朱熹则各有见解。邵雍认为：

《易》有意象，立意皆所以明象，统下三者：

有言象，不拟物，而直言以明事；

有像象，拟一物为明意；

有数象，七月、八月、三年、十年之类是也。((《观物外篇》))

朱熹却说：

《易》之象，似有三样：

有本画自有之象，如奇画象阳，偶画象阴是也；有实取诸物之象，如乾坤六子，以天地雷风之类象之是也；有只是圣人自取象来明是义者，如“白马来如”、“载鬼一车”之类是也。((《朱子语类·易纲领》，卷66))

若照邵雍所说，不论什么都是“象”，不拟物，直言以明事，亦是“象”。而朱熹之“象”，只是圣人自取象来明是意者。这和程颐正叔(1033~1107)所说的“《易》之取象，无复有所自来；但如《诗》之比兴，孟子之譬喻而已”<sup>①</sup>的说法倒有点相同。“象”只是圣人自取而来，不必有一定的来历。然而，朱熹又不以此为绝对，继而认为：

如此，则是《说卦》之作，为无所与于《易》，而“近取诸身，远取诸物”者，亦剩语矣。故疑其说(指程说)，亦若有未尽者。

因窃论之，以为《易》之取象，故必有所自来。而其为说，必具于大卜之官，顾今不可复考，则故缺之。而其据辞中之象，以求象中之意，便足以为训戒而决吉凶。

《易》之有象，其取之有所从，其推之有所用，非苟为寓言也。((《朱文公文集·易象说》，卷67))

<sup>①</sup> 程颐、程颢：《二程语录》。

是知：朱熹的《易》之取象，必有所由来；《易》之有象，其取之有所从；取象、有象、大小之异别有所记之说。从如今只剩《说卦》及“汉易”学家所传“象逸”一类看，还有点根据。对此，刘师培申叔(1884~1919)说：《周易》本有象经，今《象传》存而象经亡，故《易》有佚。凡见于《左传》、《国语》诸书者，皆象经之佚义也<sup>①</sup>。张惠言皋文(1761~1802)的《周易郑氏注》举郑氏易象；清毛奇龄西河(1623~1716)的《仲氏易》亦略引诸家易象二十七则；方申于虞氏易象外，复辑诸家易象别录，共得佚象一千四百七十一则。据此可见，《易》之取象，是必有所自来，不是没有一定的来历。同时，又可知道，《易》的作法，完全是取象的方法。《易》用两仪、八卦、六十四卦等符号，来反映和显示“事物”的“真象”。惠栋定宇(1697~1758)用“象”为书名，《左传》韩宣子适鲁见《易象》，也许是出于古书以“象”为名的缘故。

《系辞》：“圣人设卦观象”；“圣人立象以尽意，设卦以尽情伪”。它似乎是用卦和象为假设的基础，并在假设基础上，建立起易学的理论。类此假设，似又很接近认识论中的“设如哲学”Als-ob Philosophy。这种哲学，在其自己“设如的假定”之中，亦会使人们相信其为“真”，而实际和“事实的存在”并不一定符合。实际的事物，并不一定如其所“假如”的，或所想的。或者说，这种哲学思想，是不见得能把人类的思想生活和文化水平提高到多少。当然，此仅是“设如哲学”的一面。但另一面亦须知道古代的人类，是依靠卜筮生活的，是靠“神”的旨意生活的。《易》本来就是卜筮之书，是古代人民信赖“神”的卜筮、向“神”求占问事的记录。尔后，人类通过实践和积累，思考能力增强了，从很多的“象”、“意”中产生了疑惑和问题，于是下决定式判断，不再是求神问卜，而是要求人类自己决断。然而，一切决定式判断，自是少不了以实在事物为基础。同时，又因决定或判断的种种对象不同，经过归纳而有以下的几种类型：实

<sup>①</sup> 刘师培：《刘申叔先生遗书·经学教课书》。

在的事物(是实在科学 Real Sc 所研究的对象);思想科学(是思想科学 Ideal Sc 所研究的对象);规范科学(是标准式是规范科学 Normal Sc 所研究的对象)。众人尽知,一切决定判断的对象,即使不是一些存在的“事物”,亦会有着“事实有(存在)Real existence”的有。同样,基于存在而成立的事物,亦会有着“思想有(存在)Ideal existence”,或是“规范有(存在)Normal existence(Necessary existence)”。换言之,任何对象若不是事实有,至少亦必然地根据“事实有”,或关系到“事实有”。因此,决定和判断在根本上还是一个趋向到“事实有”的作用。循此,《易》的“设卦”和“立象”,虽不是“事实有”,却是“想象有”或“规范有”,其末了还是要归宿于“事实有”的作用。如:“困”卦,作《易》者是将“兑”==卦放在“坎”==卦上面。“兑”是泽,“坎”是水,水在泽下面,成为“泽无水困”的象。这个“象”,就是“事象”,是个想象有。但在事实上,亦被当作事实有。易学家看到了这个“象”、这个“事象”、这个想象有,因而说:“君子以致命遂志。”意思是君子处在困厄时候或困厄的境遇,应该把恶的命运置之度外,继续从事或完成自己的抱负、事业。这便是个规范有。虽说这是规范的有,但世间亦确有一些“君子”照着做了。像宋末文天祥文山(1236~1282)的《正气歌》中所说:“当其贯日月,生死安足论。”当他就义的时候,在衣带间又露出他自己做的“自赞”:“读圣贤书,所学何事?自今而后,庶几无愧。”就慷慨成仁,死于燕市。这已不是规范有,而是个事实有。

“事实有”、“规范有”、“思想有”,等等,它们皆不外乎心理学上的认识 Cognition 与认识论 Epistemology 之作用。心理学的认识有广狭两义:广义是指的“知”的要素最为显著的心理历程,与感情意志对称;即感觉、知觉、想象、思维等之总和。狭义是指“感知”对象的当时状态,不问其对象为事、为物、属内、属外,但领会其内容而伴以确实性之意义者即是<sup>①</sup>。然而,在哲学上的认识,是指

<sup>①</sup> 参阅《哲学大辞典》、《心理学大辞典》。

含有“判断”作用之“知”的作用，是研究认识的起源、本质及其效能。同时，它又分为唯理与经证、观念与实在、独断与怀疑。根据认识来论，《易》中的“事物”，被代称之曰“象”，质言之谓“事象”。如易学家说：

以制器者尚其象。（“器象”）

拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。（“物象”）

圣人立象以尽意。（“意象”）

法象莫大乎天地。（“法象”）

“器象”和“物象”，是“事实有”；“意象”，是“理想有”；“法象”，则是“规范有”。这些具是心理学认识广狭两义与哲学上的认识论所研究的对象。然从《易》事理学上来说，则统称之曰“事象”。六十四卦，唯“鼎”一卦《彖传》明说是“象”。“鼎”卦，上“离”☲下“巽”☴，“离”为火，“巽”为木，把木头放在火的下面，“以木巽火，亨饪也”。此乃烹饪之象，是器象，亦是“物象”。从这“象”推出去，意识到“圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。”<sup>①</sup>这便是法象、意象，亦是事象。“大亨养圣贤”，以国家用人的角度来看，是一种盛事，“鼎”卦所言者，即此“事象”。凡六十四卦、三百八十四爻者亦属此类，都是“事象”。所谓的事象 Sachverhalt，从认识来说，它是指“事物”的存在情况而言的，而从“事物”的存在情况来说，它是指发生何种限定的状态或关系而言的。例如“金子”，在其存在情况之下，可以发生导电作用之限定的物态或关系，这就是“事象”。再就“鼎”卦来说，木头放在火的下面确有其事，其事亦即一种存在情况。由于这种存在情况，而发生烹饪作用，而成“大亨以养圣贤”之限定的事态或关系。这便形成“鼎”卦的“事象”。又，所谓的“限定 Determinative”，在认识论上意为“事物”之具有或不具有某种的存在资格。“金子”，它具有导电作用的存在资格，但并不具有生锈（不易氧化）作用的存在资格。这就受到“限定”。再以“泰”卦☶来说，由于“内

① 《彖辞下·鼎》。

阳而外阴，内君子而外小人”的存在情况，一定具有“君子道长”的存在资格，但并不具有小人道长而为“小人道消”的存在资格。相反，“否”卦䷋由于“内阴而外阳，内小人而外君子”的存在情况，一定具有“小人道长”的存在资格，但并不具有“君子道长”而为“君子道消”的存在资格。这就受到“事象”上的限定。“八卦定吉凶”；“探賈索隐，钩深致远，以定天下之吉凶。”①八卦，重之为六十四卦，“事象”的存在情况不外是“賁”、“隐”、“深”、“远”。又因“事象”的存在，且限定其“吉”或“凶”的存在资格，为此，《系辞》上所称的“定”，则相当于认识论上的“限定”。《易》重观察“事象”，尤着眼于其“限定”。六十四卦，每卦为一个“事象”，这个“事象”本身并不能发现或看出是一个实在界的事物，而只是无意义无作用的“连”、或“断”的划。而易学家却将那些“事象”按照性质分为三度空间及其范畴：即以“时间”、“空间”、“人间”三个感觉形式Forms of Sensation 安排为有秩序的“现象”Phenomenon。这些“现象”又经易学家按照范畴 Category 形式加以关联 Relation 或综合 Synthesis，始形成悟性 Intellect 的对象。所以，古代观象玩占的人，在“事象”认识作用上，事象是认识的主体；卦象和爻象，是事象认识的客体对象。当认识对象的时候，时间被对象化了，空间亦被对象化了，作为观象玩占主体的人间，亦处在被对象化之中。而真正的主体，乃是无从对象化的纯粹的主体。如“寂然不动，感而遂通天下之故”者②，可谓之真正的主体，纯粹的主体。于是，此真正的主体，向对象肯定或否定而构成其一个“限定”的思辨作用，亦即为认识力本身 To Know Cognition，而完成其观象玩占的终极。然后，真正地达到了洞晓事理，并且沟通了事实的现象。

---

①② 《系辞上·第十章》。

## 第二节 由《易》观象到事理学的原理 以及从占到实在世界

易学，是有它的普遍性及其必然性原理的。它是从观象到玩占，从事象认识到事理洞晓而逐渐进入事理学的形成。“理”，在《文言》中云：“君子黄中通理”的“理”字，指“事象”存在情况下的各种关联。“事理”，《系辞》亦云“天下之理得矣”的“理”字，指在“事象”纷繁的情况下整理出对于一个限定所发生的关联。照易学家的意见：“时间”、“空间”以及“人间”等绝不是一些事物，而是一些关联。《说文》云：“理，治也。”段玉裁注：“郑人谓玉之未理者为璞。”是“理”，为剖析。玉虽至坚，而治之得其“鳃理”，以成器不难，谓之理。推而衍之，“事理”，是在“事象”纷繁、浑沌的存在情况下，而整理出“事象”限定所发生的关联，亦即剖析出事物之“鳃理”。庄子曰：

庖丁为文惠君解牛，手之所触，看之所恃，足之所履，膝之所跼，砉然响然，奏刀騞然，莫不中音，合于桑林之舞，乃中经首之会。……依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然，技(枝)经肯綮之未尝，而况大辄乎①。

庖丁所说“依乎天理，批大郤，导大窾，因其固然”的“理”，是指“鳃理”所整理出的事物因“事象”限定发生的关联。关联，是固然的，也是限定所具有的。易中的原理在一定程度上，亦可认为由于“事象”认识所剖析出来的事物的“鳃理”，由其形成最基本、普遍的判断。而一种学术之所以能成为科学的学术，是有着三个条件：

理由与原因 Reason & Cause；亦谓之 根本原理 Fundamental Principle；

系统 System；亦谓之存在原理 Existen P.；

方法 Method；亦谓之实践原理 Practical P.。

① 《庄子·养生主》。



若以《易》言，《易》有太极，“太极”是根本原理；六爻之动，三极之道也，“三极”是存在原理；圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉<sup>①</sup>，“人极”就是实践原理。《易》所谓的根本原理，具有“普遍性”及“必然性”的判断，它不再以其他的判断为基础，而是以其本身作为其他判断的基础。《易》之根本原理，亦称《易》之第一原理。《易》之“太极”。《说文》：“极，栋也。”“栋”，屋顶上的栋梁，亦是首位，没有比它再高的了，所以说是“第一”。又，郑玄《易·赞》，即《易·序说》：“易有变易、不易及简易”三义。“变易”、“不易”、“简易”中“变易”则为其第一原理。

子曰：夫《易》，何为者也？夫《易》，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。是故圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。（第十一章）

夫《易》广矣，大矣。以言乎远，则不御；以言乎迩，则静而正。以言乎天地之间，则备矣。（第六章）

“冒天下之道”就是“变易”，以它自己本身作为其他判断的基础。由此而说“以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑”。然而，《易》的第一原理又有广、大、远、迩以及“以言乎天地之间”而具有“普遍性”及“必然性”的判断。所以后来易学家把太极画成<sup>②</sup>。意味第一原理的“太极”没有别的东西，就是阴和阳两仪，半面是阳面，半面是阴面，合阳阴两面便是“太极”。《系辞》云：“一阖一辟谓之变。”“变”，以门喻之，门的一开一关，即是“变”；门之“变”的原理，亦就是门的“太极”原理。

存在原理，是说明一些简单的法则，在“事物”的存在情况下，有其“一致性”和“确实性”的原理。这种法则的建立和形成，可以借助了解“事物”是循着什么法则发生和发展的。

天下之至赜而不可恶也，天下之至动而不可乱也。拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。（《系辞上》·第

<sup>①</sup> 周敦颐：《太极图说》。

## 八章》)

变化者，进退之象也。刚柔者，昼夜之象也。六爻之动，三极之道也。（《系辞上·第二章》）

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳；立地之道曰柔与刚；立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。（《说卦》）

“贲”，是深奥复杂的意思。“至贲”、“至动”，意为“事物”的存在情况是深奥复杂的，而且是不断地变动；对此不要讨厌，不要缺乏耐性，而在“事物”存在的情况，要循其法则，加以摸索，深入地探究，以把握其变化。至于“三极”、“三才”之道，系同一范畴，亦都是指《易》的存在原理。“三极”，六爻在动，三百八十四爻在动，便是“天下之至动”，但都不离“三极之道”。当然，“三极之道”在“太极”之下建立起来的。而“三才”，以“相对”、“绝对”的法则性来说是“三极”；以“性能”来说则是“三才”；以“作用”来说则是“时间”、“空间”、“人间”的三大方式，是此而建立其特殊的存在原理与体系。易学家所说的：“时大、时义大、时用大”，是指“时间的极”；“天下之大宝曰位”，是指“空间的极”；“何以守位曰人”，是指“人间的极”。如此而构成其“三”极之道，亦就是《易》的存在原理与体系。存在原理与体系，是有它的“一致性”与“确实性”的，由“事物”存在情况的一些关联和连属，而成其为体系的结构。郑玄所说的“不易”之“易”，似可理解为存在原理有它的“一致性”和“确实性”。

要是说根本原理，属于论理原理，是指认识“作用”所以成为“真”的根源的原理。那末存在原理，则属于实在原理，用于说明“事物”的实体界所以发生一切事物的存在情况，及其存在情况所以然的原理。除了论理和实在的两种原理以外，还有行为、伦理的实践原理，它是支配行为的最高原理。在易学中人的行为、动作并不是自然决定的，而是由人自己去决定，去选择。

神而明之，存乎其人。（《系辞上·第十三章》）

圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼。

（《系辞上·第十三章》）

乾以易知，坤以简能；易则易知，简则易从；易知则有亲，易从则有功。（《系辞上·第一章》）

夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险；夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。能说诸心，能研诸虑，以定天下之吉凶。（《系辞下·第十二章》）

“神而明之，存乎其人。”虽说人有一定的随意性，比较自由，但人的行为并非不完全一致，有其共同的规则性。由于行为规则性能形成一种可以捉摸的形式，并表现出一些原理和原则，像所谓的“以行其典礼”规则，就是指人的行为和实践所具有一致性的原理和原则而言的。而此行为或实践的原则、原理又不是简单地被外界的“事物”所决定，有着“内难而能正其志”的心理生活基础。既然人的行为有其心理生活上自己存在的基础，那末，实践的原则、原理，亦就成为人的行为最后的目的，或是支配人之行为的最高原理和准则。但人往往于“事”的实际存在情况的认识不全面，且各自情感和智力差别，难免使知识的客观性受到蒙蔽和阴影。于是《易》中要人尽力地建筑心理生活上的确实基础。比如，“乾以知险”、“坤以知阻”为感性和理性两大作用所致的认识，而“能说诸心，能研诸虑”显然则是前两者认识的心理生活的基础。人的心理生活有了确实基础，人的行为便具有规则性，而表现行为的必然性或是伦理的必然性 Moral Necessity，从而构成人的伦理法则，或是行为和实践的原理。郑玄所说的“易简”的第三义，便是伦理法则的实践原理。

肯定了人的行为必然和伦理的必然，对于易学中的“判断”也便容易理解了。易学中的判断谓“占”。“占”，“占事知来”：判断一件事的未来；“占”，“极数知来之谓占”：根据占具数量的演变，知道未来的发展。总之，《易》之“占”为判断事理。判断，实际是一个认识作

用的“展延”和“深入”。它以“前提”的判断为论理的基础，而推理出一个新的判断。只要“前提”的判断属实，推理的判断亦自然是正确。所以，易学中的判断和推理是由已知为“前提”而求出未知。

数往者顺，知来者逆，是故《易》逆数也。（《说卦》）

神以知来，知以藏往。（《系辞上·第十一章》）

通乎昼夜之道而知。故神无方而易无体。（《系辞上·第四章》）

知变化之道者，其知神之所为乎。（《系辞上·第九章》）

易学家认为，《易》是“逆数”，不是“顺数”。“逆”，《说文》上解为“迎”；《尚书·吕刑》曰：“尔尚敬逆天命”。“敬逆”的意思形象地说就像一位朋友要来；在他未至之前就先迎上去；此者古人谓之“逆”。《玉篇》亦说：“逆，度也，谓先事预度之也。”并引《说卦》“易逆数也”为证。“逆，度也”，自然亦可理解为推度或推测。

那“藏往”和“数往”呢？它们有同样的意思。易学家似乎认为“藏往”是“知者”的事，而知来，则是“神人”的事。“神”，不是指“天神、地祇”之神，而是“圣”和“神”对称的“神”。孟子曰：“圣而不可知之之谓神。”①是此，“神”、“圣”是对立名词。“神”，则是超圣人的一种人格。“神以知来”的“神”，又是和“知以藏往”的“知”对立的。“知”即智者，而“神”则是神人。庄子曰：“圣人之所以駸天下，神人未尝过而问焉。”②显然，这“神人”是一种超圣人人格的象征。虽云“智”者是“通乎昼夜之道”，是“有方”的，而“神”者是“无方”的。但从事实上的推理，也不能说过去这样那样，未来亦一定就是这样那样，一切的判断，要看事实的发展。易学上从数量的变动一直推演到底，且跟着看将下去，才能认识未来事实的可能变化，这才谓之“知来”。然知道知来的变化之道，不是“智者”所能，乃是

① 《孟子正义·尽心章》。

② 《庄子·外物篇》。

“神人”的事。另，有些事，不仅是“智者”所不能知道，即使“圣人”亦不一定能够知道，这就叫做“神”。“神”者变化不测，是谓“无方”，“神”就是“易”。“无方”就是“无体”，所以说“神无方而易无体”。“神”和“易”，异名而同义。

易学家以易学为知来学、为知未来之学，在其看来：“数往”、“藏往”是史学的“事”；“知来”是神学的“事”。这样，就变成《易》不只是史学，而且还是神学。前述“六经，皆事也”，“事”，包括过去事、现在事及未来事，《易》则是以推知未来事为对象的。孔子说：殷因于夏礼，所损益可知也，周因于殷礼，所损益可知也，其或继周者，虽百世可知也<sup>①</sup>。意思是说，三十年为一世，虽三千年的未来的事，亦是可知道的。“因”者，因循、根据。只要有根据，以其推论出新的判断，这是可能的。为此，易所说的“神”以及上述的“神学”，就不是神学家的“神学 Theology”，而是被特定在易学中的“神学”，是在“易”本身有所限定的“神学”。《吕氏春秋》有云：

吕太公望封于齐，周公旦封于鲁。二君相谓曰：“何以治国？”太公曰：“尊贤上功。”周公曰：“亲亲上功。”太公曰：“鲁自此削矣。”周公曰：“鲁虽弱，有齐者必非吕氏矣。”<sup>②</sup>

从历史的史实看，太公知道鲁之必削，周公知道有齐者必非吕氏，以后都成了事实。西汉淮南王刘安称此为太公和周公的“长见”。“长见”即《易》“神以知来”的“神”。事实上，这是“人”的事，从“事象”、“事理”的存在情况而推断其所限定的“事”，并非不可知的“天神”的“事”。王充仲任(27~100)论及此时亦说：

周公治鲁，太公知其后世当有削弱之患；太公治齐，周公睹其后世当有劫杀之祸。见法术之权，睹祸乱之前矣。……鲁侯老，太子弱，次室之女，倚柱而啸。由老弱之

① 《论语·八佾》。

② 《吕氏春秋·长见篇》。

征，见败乱之兆也。妇人之知，尚能推类以见方来，况圣人、君子、才高、知明者乎。”

案兆察迹，推原事类，春秋之时，卿大夫相与会遇，见动作之变，听言谈之诡，善则明吉祥之福，恶则处凶妖之祸；明福处祸，远图未然，无神怪之知，皆由兆类。（《论衡·实知篇》）

王充的“推类以见方来”，“案兆察迹”，“无神怪之知，皆由兆类”中，“推类”、“察迹”作为“知来”的论理根据和存在根据，言之有据是可知的，并非不可知，亦非“神怪之知”。类此之“类”，在易学中是屡见不鲜、广泛使用的概念：

牝马地类。（《象辞上·坤》）

天与火；同人；君子以类族辨物。（《象辞上·同人》）

万物睽而其事类也。（《象辞下·睽》）

方以类聚。（《系辞上·第一章》）

以类万物之情。（《系辞下·第二章》）

其取类也大。（《系辞下·第六章》）

“否”、“泰”，反其类也。（《杂卦》）

于稽其类其衰世之意邪？（《系辞下·第六章》）

引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。（《系辞上·第九章》）

过此以往，未之或知也。（《系辞下·第五章》）

“类”，在认识论上应该是“类概念Genus”之属。认识，归根到底要明乎判断，正确的判断就是一个认识的飞跃，而判断为概念所构成，由于“前提”两概念的关联，然后获得一个新的概念的判断。所以，推理作用的判断，是由“已知”而求出“未知”。又，“引而伸之”即“引伸”，亦即推理。“触类而长之”，“长之”，即“引伸”推理出一个新的判断。“天下之能事”亦是此而已。但是，易学中据此判断出未来的事，有其一定的可知性，假若超过推断范畴，便失却了可知性，则无

从“知来”。《易》之所谓“知来”作如是解说，当是正解。另，如王充所说：“可知之事者，思虑所能见也”<sup>①</sup>，认为一切可知之事，都是由“思虑”的认识作用而来。这个说法可以用作现在对“易”中“知来”的诠释。然而，“类”有范畴，超出“类”则不完全能认识未来。《系辞》说：

《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。（《系辞上·第十章》）

定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大于蓍龟。（《系辞上·第十二章》）

是故，蓍之德圆而神，卦之德方以知。（《系辞上·第十一章》）

昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍。（《说卦》）

是以明于天之道，而察于民之故，是兴神物以前民用。（《系辞上·第十一章》）

在世界的文明史中，神权时代的人类，在不能解决某个问题的时候，“神物”有着“神”的作用。到了后来，虽然亦用“神物”，但已是人、“神”参半，“神”参加一半，人自己亦参加一半。这在易学史上有段穆姜故事的记载，很能证明这点：

穆姜薨于东宫，始往而筮之，遇“艮”之八 $\equiv\equiv\equiv$ 。史曰：“是谓‘艮’之‘随’ $\equiv\equiv\equiv$ ”，随其出也，君必速出。”姜曰：“亡。是于《周易》曰：‘随，元亨利贞，无咎。’”“元，礼之长也；亨，嘉之会也；利，义之和也；贞，事之干也。礼仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。然，故不可诬也，是以虽随无咎。今我妇人而与于乱，固在下位，而有不仁，不可谓元。不靖国家，不可谓亨。作而害身，不可谓利。弃位而姤，不可谓贞。有四德者，随而无

① 参考王充：《论衡》。

咎。我皆无之，岂随也哉！我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣。”（《春秋左传》，襄公九年）

“神物”蓍龟，言之“随，元亨利贞，无咎”。而穆姜则自以为“我则取恶，能无咎乎”，对于自己的前途极度悲观。其没有采取蓍龟意见，而是用人事的存在情况，照常理地断定自己的命运已处于绝境。后来，她被季孙行文幽囚而死。此表明他还是有自己的智慧的。穆姜请教了蓍龟，蓍龟告诉她的正面，她却从反面看，反而对了。这个例子说明“神物”蓍龟参加了一半，她自己亦参加了一半。与此不同也有以自己为“蓍龟”，完全靠自己的才智料事如神，不爽铢黍的。《春秋传》郑游吉说：

蔡侯之如晋也，郑伯使游吉如楚，及汉，楚人还之曰：  
“宋之盟，君实亲辱。今吾子来，寡君谓吾子姑还，吾将使  
驹奔问诸晋而以告。”

子太叔归，复命，告子展曰：“楚子将死矣！不修其政  
德，而贪昧于诸侯以逞其愿。欲久，得乎？《周易》有之，在  
‘复’䷗之‘颐’䷚曰：‘迷复凶。’其楚子之谓乎！欲复其愿  
而弃其本，复归无所，是谓‘迷复’，能无凶乎？”（《春秋左  
传》，襄公二十八年）

这里游吉没有请教蓍龟，他只是征引“复”卦上六爻辞“迷复凶”的话。根据“欲复其愿而弃其本”断定楚子将死。他在鲁襄公二十八年八月说的话，而楚子昭于同年十月果然死去，这不能不说是料事如神及其知高、才明的智慧。由穆姜和游吉这两个故事可知：《易》到了春秋时代，不复是宗教的，亦不复是形而上的。其道理既是实在的又是可捉摸的。易学中所说的“神以知来”之类，一般人容易将其当神看，也把《易》当“神物”来看是不正确的。所以，在这里要特别阐明，我们应当把《易》从“神怪”的世界，拉回到“人”的世界，尤其在今 20 世纪末叶、21 世纪前夕的人的世界。



### 第三章 易经的第一原理和根本法则

#### 第一节 易经第一原理：变的哲学

科学，其目的在于法则的发现；科学对于一切自然现象的论述，是以法则联贯和统一的。它必须是能够“联贯自然现象”的相互关系，“统一自然现象”的相互关系。这样的法则包含一切经验，表现为一切知识的根本要点。如物理学中物理现象所发现的法则：物质的不灭、运动的持续、诸力关系的永恒、诸力的形变和等量，以及运动的节奏，而统一于力之永久的法则。这便是物理学于物理现象所认识的第一原理或根本原理。现代研究《易经》的学者，亦和自然科学研究者有相同的看法，其目的亦在于研究发现“人世间事理现象”的法则。《文言》说：“乾元用九，乃见天则。”“天则”便是指的“物理”现象和“事理”现象的法则。再看《系辞传》等云：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜。近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。（《系辞下·第二章》）

制而用之谓之法。（《系辞上·第十一章》）

法象莫大乎天地。（《系辞上·第十二章》）

其吉则困而反则也。（《象辞上·同人》）

无不利撝谦，不违则也。（《象辞上·谦》）

六二之吉，顺以则也。（《象辞下·家人》）

笑言哑哑，后有则也。（《象辞下·震》）

节以制度。（《象辞下·节》）

君子以制数度。（《象辞下·节》）

其出入以度。（《系辞下·第八章》）

按《系辞传》作者的说法，伏羲是通过“仰观”、“俯观”、“近取”、“远取”寻求法则，然后作出八卦，“以通神明之德，以类万物之情”，以“联贯或统一”为物间的相互关系。此外，易学家们还将积极方面的说成是“顺则”，消极方面的说成“不违则”；视直为“有则”，视曲为“反则”。这样“法”便是“则”；法和则以外，他们亦称之为“度”。如“乾元用九，乃见天则”的“天则”，虞翻就注为：“天之法也，在人则为王度。”“度”便是“法”，亦是“则”。从“自然”来说，“则”为“天则”；从“人事”来说，“则”为“王度”，俗称“王法”。

人类的社会是在不断地发展和进步的，且是由“简单”趋向“复杂”。如按斯宾塞的说法，“进步”的概念在“发展”之中尚另有一个层次。比如说：人类会发展，蚂蚁亦会发展，黄豆亦会发展。可是，蚂蚁和黄豆只会发展，而不进步。人却会进步，因为人类有历史。斯宾塞以这种“发展”与“进步”的观念而建立起所谓的会通哲学体系 A System of Systhetical Philosophy。而会通体系中以其《第一原理 First Principles》为根本原理，贯通演绎他的生物学、社会学以及伦理学的论述<sup>①</sup>。如果说这个“会通”概念可以参考的话，那末在《易经》原理中亦有这类似的“会通”哲学。

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。（《系辞上·第八章》）

“圣人”见了天下之动经过会通，而发现了“典礼”。“典礼”则为一

<sup>①</sup> Thilly and Wood: A History of philosophy, XIX, 72, The Evolution of Herbert Spencer, New York, 1955, P545.

切物象共同的或一切事象的普遍法则，易学家有时亦称为“道”。

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。《《系辞上·第四章》》

天地之理得，而成位乎其中矣。《《系辞上·第一章》》

《易》有太极。《《系辞上·第十二章》》

天下之动，贞夫一者也。《《系辞下·第一章》》

虞翻注：“准，同也。纶，络也”；京房注：“弥，遍也。”易“道”和天地同其广大，普遍地包罗和笼络着一切物象和一切事象的“道”。“道”，易学家有时称之为“理”，所谓“天下之理”便是“天地之道”。有此天下之理和天地之道，一切自然现象和人世间的现象的关系都得到了连贯、得到了统一而“成位乎其中”。“天下之理”和“天地之道”，皆作为第一原理解释的。《系辞》曰：“易有太极。”虞翻说：“太极，太一也。”“太一”见于《礼运》：“夫礼必本于太一，分而为天地。”亦见于《庄子·天下》：“主之以太一。”成玄英疏为：“太者，广大之名。一以不二为称。言大道旷荡，无不制围，括囊（囊括）万有，通而为一，故谓之太一也。”又，“天下之动，贞夫一者也”，“一”，便是“太一”，与“太极”同义。《系辞》：“乾知大始。”《说文》“一”部：“一，惟初太始，道立于一，造分天地，化成万物。”“太始”，徐锴（920—974）本作“太极”。《系辞》：“显道神德行”；虞翻注：“道，太极也。”阮籍《通老论》亦云：“道者，法自然而为化。《易》谓之太极，春秋谓之元，老子谓之道。”<sup>①</sup>上论说明“太极”、“元”、“道”，是异名而同实，都是属第一原理的范畴。同样，“太始”、“一”、“理”，亦是异名同实的此属。

然而，不论是“太极”、“元”、“道”，还是“太始”、“一”、“理”，《易经》的根本原理仍在其“易”字。《说文》：“易，蜥、蜥蜴、守宫也，象形。”《秘书》说：“日月为易，象阴阳也。一曰从勿，凡易之属皆从易。”照《说文》的解说，“易”有三义：一是象形的解说，二是会意的

① 阮籍：《阮步兵集》，汉魏六朝三百名家集本。

解说，三是会意兼形声的解说。

象形的解说，以为“易”这个字，上“日”字象首，下“勿”字象四足，蜥蜴、蚯蚓和守宫四脚蛇一类。陆佃农师(1022~1102)《埤雅》说：“蜥善变，《周易》之名，盖取乎此。”①李时珍说：“蜥即守宫之类，俗名十二时虫。”《岭南异物志》言其首随十二时变色，盖物之善变者莫若是，故《易》之为书有取焉②。易象形蜥，蜥善变，“易”便是“变”的意思。

会意的解说：“日月为易，象阴阳也。”《系辞》：“阴阳之义配日月”，象日月，亦便是象阴阳也。又说：“观变于阴阳而立卦。”观“变”，即观阴阳的变，象阴阳，即象阴阳的变。阴阳，《说文》阜部云：“陰，暗也；水之南山之北也。从阜含声。陽，高明也。从自易声。”阴称山北，但阳不称山南。《段注》：“不言山南曰易者，阴之解可错见也。山南曰阳故从自。《毛传》曰：‘山东曰朝阳，山西曰夕阳。’”又《穀梁传》“山南为阳”。注：“日之所照曰阳。”返而言之，日之所不照则曰阴。阳是山南，日之所照的一面；阴是山北，日之所不照的一面。这就谓之“日月为易”，象阴阳也。亦就是说“易”是形象山南日所照的一面，又形象山北所不照的一面。会意的另一解为日月互错说。清代戴果恒说：“古人既以‘日月’二字而成‘易’字，又以‘日月’二字而成‘明’字，而会意各有指归。‘明’字则左日右月，‘易’字则上日下月。上日下月，自寓阴阳交易之义。左日右月，仅表重明之象。”③若照会意的说法，“易”字上日下月，便是《系辞》说的“日往则月来，月往则日来”，一往一来，有着变动的意思。

会意兼形声说：“一曰从勿。”清代苗夔《说文声订》以为当补勿亦声，亦称声，是会意兼形声的意思，应该是从日从勿，勿亦声。从勿，是从旗勿的“勿”④。《说文》：“勿，州里所建旗象，其柄

① 《粤雅堂丛书·尔雅新义》。

② 李时珍：《本草纲目》，雍正十三年刻本。

③ 戴果恒：《说文解字沽林·释易》。

④ 苗夔：《许学丛书·说文声订》。

有三游。”“游”从风而靡，游移而无定。《诗经》曰：“我心易也。”“易”，《韩诗》作“施”(Yì)。“易”古与“施”通。《说文》：“旗旆施也。”①“旗旆”，转移变易之貌。“勿”与“施”皆为旗，“勿”有游移之形，和“易”为变之义相合。“施”，有转移变易之貌，“易”与“施”通，亦和易为变之义相合②。也有学者主张“易”，是允信，是本义，但在经典中“易”字，先于《书经·尧典》：“平在朔易。”易，《尚书·大传》和《史记》都作“伏物”。“易”和“物”通，是易从勿的确证③。从以上的论证，“易”、“变”同义。

司马迁曰：“《易》著天地四时阴阳之行，故长于变”④，《易》为显示天地、四时、阴阳之变的书；天地在变，四时在变，阴阳在变。亚里士多德 Aristoteles(384~322B、C)认为，有形世界生成变化的现象，都由无形的原理原则所支配、所引导，还认为自然世界中的现象形成都由于在“动”。此说与《易》“变”的很相似。《系辞》所说：“《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。”⑤“道”是原理，其根本点在“变”。“屡迁”是变，“不居”是变，“周流”是变，“无常”是变，“相易”是变，“不可为典要”是变。总之，一切只是“唯变所适”，这便是支配、引导变化现象的“无形”的根本原理。

## 第二节 由变而动、而化、而达道的本体

焦循理堂(1704~1760)所著的《易通释》，全书有二十卷，释词六百余条。其中虽有穿凿附会，但比类合宜，却发人联想。然而，于《易》之为书是在“变”，却无甚比类，也许其本身不提“变”为“变”的

①② 《诗经·小雅》。

③ 王承烈：《易变释例·通义》，卷11。

④ 司马迁：《史记·太史公自序》。

⑤ 《系辞下·第八章》。

比类。现就《经》文和《传》文别类分叙如下：

属于经文的，只有“革”卦九五和上六两爻的爻辞。

大人虎变。（“革”九五）

君子豹变。（“革”上六）

“革”，变革。《杂卦》：“革，去故也。鼎，取新也。”革故，鼎新，自然是“变”。六十四卦，只有“革”和“鼎”两卦正面提出“变”。“革”：初九的“黄牛之革”；六二的“已日乃革”；九三的“革言三就”；九四的“有孚改命”；九五的“大人虎变”；上六的“君子豹变”。“革”、“改”、“变”，全卦六爻不外是“变”。“鼎”：初六的“鼎颠趾”；九三的“鼎耳革”；九四的“鼎折足，覆公餗”。言“颠”、“革”、“覆”，亦是“变”的意思。

属于《象传》的变，有“乾”、“谦”、“贲”、“剥”、“恒”：

乾道变化。（“乾”）

地道变盈而流谦。（“谦”）

观乎天文以察时变。（“贲”）

剥，剥也；柔变刚也。（“剥”）

四时变化而能久成。（“恒”）

属于《象传》的变：

闲有家，志未变也。（“家人”初九）

引吉无咎，中未变也。（“革”六二）

大人虎变，其文炳也。（“革”九五）

君子豹变，其文蔚也。（“革”上六）

利幽人之贞，未变常也。（“归妹”九二）

初九虞吉，志未变也。（“中孚”初九）

属于《系辞·上》的变：

在天成象，在地成形，变化见矣。（第一章）

刚柔相推而生变化……变化者，进退之象也……动

则观其变而玩其占。（第二章）

爻者，言乎变者也。（第三章）

游魂为变。(第四章)

通变之谓事。(第五章)

变通配四时。(第六章)

此所以成变化而行鬼神也……十有八变而成卦……  
知变化之道者，其知神之所为乎。(第九章)

以动者尚其变……参伍以变……通其变遂成天地之  
文……非天下之至变，其孰能与于此。(第十章)

一阖一辟谓之变。(第十一章)

变通莫大乎四时……天地变化，圣人效之。(第十二章)

变而通之以尽利……化而裁之谓之变。(第十三章)  
属于《系辞·下》的变：

刚柔相推，变在其中矣……变通者，趣时者也……功  
业见乎变。(第一章)

通其变使民不倦……易穷则变，变则通，通则久。  
(第二章)

变动不居……唯变所适。(第八章)

道有变动，故曰爻。(第十章)

变动以利言。(第十二章)

属于《说卦》、《文言》的变：

观变于阴阳而立卦；然后能变化既成万物也。(《说  
卦》)

天地变化，草木蕃。(《文言》)

在《文言传》中的“变”，有单称的“变”，亦有连称的如“变化”、“变通”、“通变”、“变动”等。“變”，《说文》支部解为“變，更也；从支𠂔声”。徐锴(920~974)说：“支，有为也。”“𠂔”，《说文》言部：“𠂔，乱也，一曰治也，一曰不绝也。从言絲”。段玉裁(1735~1815)注《说文》说：“治絲易棼，絲亦不绝，会意。吕员切。”根据徐、段两位

文字学家的说法，“變”是有为的，不是无为的。“變”是治的意思，好比治絲，絲不绝，治亦不绝，则“變”亦是不绝。《说文》于“改”、“變”、“更”三字：即改，更也；變，更也；更，改也，是作为互训的。徐灏说：“改、變、更并从攴，有所治以改其旧式也。攴，象手有所执持之形，故凡举手作事之义皆属之。”照此说法，“改”、“更”、“变”都得举手作事，才能改其旧式，这是“变”的本义。《系辞》：“以动者尚其变”，“变动不居”，“变动以利言”<sup>①</sup>。要“变”，就要动，不动就不能“变”，不停地动，亦即不断的变。如果，要求之于完善，则更加要动，更加动就更会变，由此而产生“变动以利”的观念。所以，《易》的哲学是“变”亦是“动”的哲学。周敦颐濂溪(1017~1073)说：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴。”<sup>②</sup>他不谈太极静而生阴，静极而动，动而生阳，而是从“动”说起。周敦颐是说，乃是从《易》的“变”、“易”的“动”的观念出发的。

司马迁说：“《易》以道化。”<sup>③</sup>“化”，《说文》七部：“𠂔，变也，从到人。凡化之属皆从七。呼跨切。”徐笺：“七、化古今相承，增偏旁，非有二义。”《说文》以“变”训“化”颇有兴味，从“到”人，“到”者今之“倒”，《说文》中无“倒”。段注：人而倒，由立而倒，当然是变化<sup>④</sup>。但是徐笺：“《尧典》传：‘乳化曰孳。’”《正义》：“胎孕为化。”《吕氏春秋·过理篇》：“剖孕妇而观其化。”此七之本义，从到人者，人之初生倒垂而下也。<sup>⑤</sup>上述可知，“化”的本义为“人是从倒人”，今用的“化”是变“七”字。《甲文》“化”是𠂔，从二人而一正一反，如反覆引转，其形仍同，以此足会变化之意，亦如人在母胎中正反引转。故知变化亦有“七”字倒转过来的意思。“七”，《甲文》为

① 《系辞下·第八章》。

② 周敦颐：《周濂溪集》，正谊堂全书本。

③ 《史记·太史公自序》。

④ 《说文解字·叙》。

⑤ 《说文解字》徐笺本。



“彖”，相女阴<sup>①</sup>。《易》之六十四卦，除了“乾”、“坤”、“坎”、“离”、“颐”、“大过”、“中孚”、“小过”八卦以外，其余五十六卦，如：䷂“屯”倒为䷃“蒙”、䷄“需”倒为䷅“讼”，一直倒到䷾“既济”和䷿“未济”，具是颠倒相承。因为有此颠三倒四，才发生易的“变”与“化”。《鼎》初六的“鼎颠趾”，九四的“覆公餗”，“颠”、“覆”两字，亦多少说明了“化”的意思。

“化”，在《易经》的上下经文中并无记载，但在《传》文中则相当的多：

乾道变化。（《象辞上·乾》）

观乎人文以化成天下。（《象辞上·贲》）

重明以丽乎正，乃化成天下。（《象辞上·离》）

天地感，而万物化生。（《象辞下·咸》）

四时变化而能久成。（《象辞下·恒》）

孚乃化邦也。（《象辞下·中孚》）

在天成象，在地成形，变化见矣。（《系辞上·第一章》）

刚柔相推而生变化，变化者，进退之象也。（《系辞上·第二章》）

此所以成变化而行鬼神也……知变化之道者，其知神之所为乎。（《系辞上·第九章》）

神而化之，使民宜之。（《系辞下·第二章》）

天地絪縕，万物化醇。男女媾精，万物化生。（《系辞下·第五章》）

然后能变化，既成万物也。（《说卦》）

《说卦》中的“化”，有“变化”、“化成”、“化生”等组合。若“化”训为“生”，化从倒人，便是人生出来的形态。《周官·柞氏》：“若欲其化也。”《乐记》：“和故百物皆化。”郑玄注：“化，犹生也”，便是“化生”。“化成”，《乐记》言有“化为成俗”。“化生”、“化成”可引申为

<sup>①</sup> 刘熙：《释名·释言语》。

“造化”、“教化”，则为化民成俗的意思。

“变化”，《系辞》中有种种不同的说法。如：“在天成象，在地成形，变化见矣”。虞翻注：“在天为变，在地为化，故变化见矣，此天地之别也。”惠栋说：“《周礼·考工》曰：‘天时变。’故在天为变。下传曰：‘坤化成物。’故在地为化。”此有天地与天时地物之别。又如，“知变化之道者，其知神之所为乎”；“四时变化”。虞注：“在阳称变，在阴称化”，是阳变阴化之说。荀爽慈明(128~190)注：“春夏为变，秋冬为化”，以春夏为变，秋冬为化，此又不同于惠栋之说。再如，“刚柔相推而生变化”。虞注：“刚推柔生变，柔推刚生化”；“变化者，进退之象也”。荀注：“阳变为进，阴化为退。”但不论是何种说法和何种理解，《易》之“变化”是同义反复，“变”就是“化”，“化”就是“变”。并且由此派生出《易传》中的“变动”、“变通”、“通变”等等。

则是天地交而万物通也。《《象辞上·泰》》

则是天地不交而万物不通也。《《象辞上·否》》

唯君子为能通天下之志。《《象辞上·同人》》

男女睽而其志通也。《《象辞下·睽》》

中正以通。《《象辞下·节》》

通乎昼夜之道而知。《《系辞上·第四章》》

通变之谓事。《《系辞上·第五章》》

圣人以见天下之动，而观其会通。《《系辞上·第八章》》

感而遂通天下之故……唯深也故能通天下之志。  
《《系辞上·第十章》》

往来不穷谓之通。《《系辞上·第十一章》》

变而通之以尽利……推而行之谓之通……推而行之  
存乎通。《《系辞上·第十三章》》

变通者，趣时者也。《《系辞下·第一章》》

通其变，使民不倦……易穷则变，变则通，通则久  
……舟楫之利以济不通致远。（《系辞下·第二章》）

困，穷而通。（《系辞下·第七章》）

山泽通气。（《说卦》）

泰者，通也；物不可以终通，故受之以否。（《序卦》）

君子黄中通理，正位居体。（《文言》）

井通而困相遇也。（《杂卦》）

“通”，在《易传》中和“变”、“化”等同样的重要。“通”，在《说文》辵部：“达也，从辵甬声。”从“辵”，本义为行路要通。《系辞》：“穷则变，变则通，通则久。”“通”和“穷”相对。“穷”，从躬在穴中，无路可通，而“通”，求之有路可通，由“穷”而“变通”，“往来不穷谓之通”。往来穷，不是通；往来不穷，才是通。《易传》：“其道穷。……物不可穷也”，主“通”不主“穷”。不“穷”则要变，“变通”是易学的主因。又，《系辞》：“君子有以见天下之动，而观其会通。”刘熙：“通，洞也，无所不贯洞也。”①“贯洞”，亦即“会通”，无所不贯洞。应劭说：“君子通于道之谓通，穷于道之谓穷”②。“君子”所通的是“道”；所“贯洞”的亦是“道”。班固说：“圣者，通也，道也，道无所不通。”③圣人于无所不通的是“道”；于无不贯洞的亦是“道”。无所不通的“道”和无不贯洞的“道”，其具有共同的、普遍的法则意义。《系辞》上：“形而上者谓之道”的“道”；“天下之理得矣”的“理”；“天下之动，贞夫一者也”的“一”等，都属“易有太极”的第一原理范畴。

① 刘熙：《释名·释言语》。

② 应劭：《风俗通·穷通》。

③ 班固：《白虎通·圣人》。

### 第三节 易经根本法则：太极

以《易》事理学言之，“通变之谓事”，可以理解为其于物理现象和事理现象的总体认识。若分而言之则为“观乎天文以察时变，观乎人文以化成天下”。其要通物理现象的变，亦要通事理现象的变。关于事理现象的变：“言天下之至赜而不可恶也，言天下之至动而不可乱也。”①“不可恶”的对立面，便是可恶，因为有它的“至赜”；“不可乱”的对立面，便是可乱，因为有它的“至动”。从“至赜”当中得到“不可恶”，从“至动”当中得到“不可乱”，便有待于“拟之而后言，议之而后动”，亦即要“理”：“理恶”、“理乱”。“理”，韩非子说：

“凡理者，方圆、长短、粗细、坚脆之分也。故理分而后物可得‘道’也。凡物之形者：易裁也，易割也。”

“何以论之？有形则有短长，有短长则有小大，有小大则有方圆，有方圆则有坚脆，有坚脆则有轻重，有轻重则有白黑。”

“短长、小大、方圆、坚脆、轻重、白黑之谓理，理定而物易割也。”

“故欲成方圆而随于规矩，则万事之功形矣。而万物莫不有规矩；……圣人尽随于万物之规矩……则事无不事，功无无功。”②

韩非子以为“理”不外是分方、圆，分短、长，分小、大，分粗、细，分坚、脆，分轻、重，分白、黑。“理”分而后物可得“道”，理定而物易割。“理”由分而定，而物亦依“理”而割。是知，“理”首在“分”、“割”。韩非子又曰：“道无双，故曰一。”③“一”，仅一而无双。《小戴

① 《系辞上·第八章》。

② 《韩非子·解老篇》。

③ 《韩非子·扬权篇》。

记·中庸》曰：“其为物不贰。”一，为不贰。而《说文》释“一”：“惟初太极，道立于一，造分天地，化成万物。”①以“太极”为“道”、为“一”，是无双，一，不是“贰”。然“一”开始便“分”而为“双”，“分”而为“二”；“分”而为天、地，“分”而为万物。既然一切的变化，都从“分”来，那末《易》亦不除外：

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理。是以，立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。（《说卦》）

《易》作者认为顺着性命之理，把“天道”分为阴阳，把“地道”分为柔刚，把“人道”分为仁义，六画为卦，寓兼三才而两之。六画包括三才，而三才都要兼而两之。依《系辞》的说法：

《易》之为书也，广大悉备，有天道焉，有人道焉，有地道焉。兼三才而两之，故六。六者非它也。三才之道也。

（《系辞下·第十章》）

“兼而两之”亦是孔子常用的认识方法，他说：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也，我叩其两端而竭焉。”②这种把事物分为两端的认识方法，亦正如韩非子所说的“理分而后物可得道”和《易传》所说的“分阴分阳”的方法。它亦是《易》根本原理的“两分律”。易，据惠栋说：“理字之义，兼两之谓也。”③“理”，即“兼两”，兼两则为“分”。亦即《礼记》曰：“乐，通伦理者也。”郑注：“理者，分也。”④“分”，亦“化而裁之谓之变……化而裁之存乎变”的“裁”⑤。“变”，是从曷的、乱的当中化而“裁”之。《象传·泰》曰：

① 《说文·释一》。

② 《论语·子罕篇》。

③ 惠栋：《周易述·易微言》，卷 20。

④ 《礼记·乐记》。

⑤ 《系辞上·十三章》。

“后以裁成天地之道。”天地之道，可以“裁”而成之；“裁”则是“分”；“分”则是“两”。“两”，《易》亦称“贰”。“因贰以制民行”。①“制”，《说文》刀部：“裁也。”“裁”，《说文》衣部：“制衣也。”“制”，“裁”为互训。《易》对于民行，对于事理现象，是以“贰”制之，以“贰”裁之，以“两”分之。

《易》于事理现象中的两分，首在“两仪”：“易有太极，是生两仪。”“仪”，《尔雅·释詁》云：匹也。注：对合也。“两仪”，作“两相匹对”解。但是“两仪生四象”的“仪”字，按《说文》作“度”解，即《说文·系传》的“法度”②。再者，“成象之谓乾，效法之谓坤”的“象”、“法”对称，“四象”，当为上之“仪”和下之“象”互文。“仪”，亦可为“法”或“度”解。卦，本来便是悬挂的“法象”以示人的。所以，“极”、“仪”、“象”、“卦”一连串四个字，都可以作“法象”解。易学家说，自从“太极生两仪”以后，亦可以说自从“太极分两仪”以后，凡事皆可以用“两”来分。天文，分“阴”和“阳”；地文，分“刚”和“柔”；人文，分“仁”和“义”。如《易传》作者说：

观变于阴阳而立卦。发挥于刚柔而生爻。（《说卦》）

乾坤，其《易》之门邪。（《系辞下·第六章》）

是故阖户谓之坤，辟户谓之乾。（《系辞上·第十二章》）

《易》卦由一阴一阳的两分而成立，六爻由“刚柔”的两分而发生。故虞注“因贰以济民行”的“贰”，实乃“乾与坤”也。乾坤是“贰”，分“乾”分“坤”。如以“乾坤”为《易》之门，“乾刚”象征辟户，“坤柔”象征阖户，便生有“一阴一阳”、“一阖一辟”。知此亦易了解“贰”之“乾坤”之义。

《文言》系专门叙述“乾”和“坤”的传。但有的易学家认为《系辞》亦仅言“乾”与“坤”而已，“乾”、“坤”亦即“阴”、“阳”。为之，《文

① 《系辞下·第五章》。

② 《说文·系传》。

言》是“乾坤”的传，而《系辞》则是“阴阳”的传。“乾坤，《其易》之蕴邪。”①《易》的内容：“乾”与“坤”、“阴”和“阳”及“刚”和“柔”。乾用九，用“阳”或用“刚”；坤用六，用“阴”或用“柔”。六十四卦，三百八十四爻，不外是用“阴”和用“阳”，用“刚”和用“柔”。“刚柔”、“阴阳”的运用，亦俱出自“乾”和“坤”的运用。“乾”、“坤”两卦特别加“用九”和“用六”。

乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易。

（《系辞上·第十三章》）

乾，阳物也；坤，阴物也。（《系辞下·第六章》）

阳卦多阴，阴卦多阳。（《系辞下·第四章》）

“用九”和“用六”，用“乾”和“坤”的类推，意味《易》六十四卦的排列，是以“乾”一类的卦和“坤”一类的卦的排列。“易”，为“变”，其“变”亦“变”在这些行列之中。此外，“乾”、“坤”、既是阴物和阳物，凡八卦和六十四卦的构成不外乎阳卦和阴卦：“乾”一类的卦和“坤”一类的卦。

## 第四节 简与易的两律

汉代顺帝年间，荀爽和虞翻的卦变，除“乾”、“坤”以外的六十二卦，都是生于“乾”、“坤”两卦②。六十四卦的成列，自然不是如荀、虞所说的那样排列和演变。但六十四卦，三百八十四爻，其卦性皆为阳卦和阴卦、阳爻和阴爻之属。“乾”为纯阳卦，代表了阳爻，亦代表阳卦；“坤”为纯阴卦，代表了阴爻，亦代表了阴卦。

阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。（《系辞下·第六章》）

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。（《系

① 《系辞上·第十三章》。

② 参阅张惠言：《周易九家义》等。

辞上·第一章》)

黄帝、尧、舜，垂衣裳而天下治，盖取诸乾坤。（《系辞下·第二章》）

据此，“乾”、“坤”以外的六十二卦，是阴和阳的合德而有刚体和柔体。参阴的阳卦以刚为体，参阳的阴卦以柔为体。《易传》则以“乾”、“坤”为天地；“乾”、“坤”分“尊”、“卑”、“贵”、“贱”。《九家易》云：“‘乾’，取象衣，‘坤’，取象裳。”虞注：“垂衣裳以辨贵贱，乾尊坤卑之义。”以“乾”、“坤”分“衣”、“裳”，亦便以“乾”、“坤”分“尊”、“卑”。此外，虞、荀两家还以乾坤分：

动静有常，刚柔断矣。虞注：乾刚常动，坤柔常静。（以乾坤分动静）

寒往则暑来，暑往则寒来。虞注：乾为寒、坤为暑。（以乾坤分寒暑）

荀爽注：刚谓乾，柔谓坤。乾为昼，坤为夜。（以乾坤分昼夜）

往者，屈也。来者，信也。荀爽注：阴气往则万物屈者也。阳气来则万物信者也。（以为阴气阳气便是乾和坤，又以乾坤分屈信）

精气为物，游魂为变，是故知鬼神之情状。虞翻注：乾神似天，坤鬼似地。（以乾坤分鬼神）

神以知来，知以藏往。虞注：乾神知来，坤知藏往。（以乾坤分知来藏往）

原始要终，以为质也。虞注：以乾为始，以坤为终。（以乾坤分始终）

其出入以度外内，使知惧。虞注：出乾为外，入坤为内。（以乾坤分出入分内外，把乾道成男坤道成女；又分乾坤为男女）

仁者见之谓之仁，知者见之谓之知。虞注：乾为仁，坤为知。（以乾坤分仁知）

富有之谓大业，日新之谓盛德。荀注：盛德者天，大业者地；虞注：乾为德，兼坤则盛矣，坤为业，承乾则大矣。（都又以乾坤分盛



德大业)

上面所述：“天地”、“尊卑”、“动静”、“昼夜”、“寒暑”、“屈信”、“鬼神”、“来往”、“始终”、“出入”、“外内”、“男女”、“仁知”、“德业”，则是相对的两分。“乾”代表阳、刚；“坤”代表阴、柔。此为两种形式，两种作用，亦为“相对的两分”。又“阴”从云，“阳”从日；“阴”指阴暗一面，“阳”指阳明的一面，则又为“相反的两分”。《彖传》：“内阳而外阴，内健而外顺。内君子而外小人，君子道长，小人道消也。”①“内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子，小人道长，君子道消也。”②按虞翻的说法：“泰”内“乾”而外“坤”；“否”内“坤”而外“乾”。却又以“乾”“坤”分“君子”、“小人”。又如：

善不积不足以成名，恶不积不足以灭身。虞注：乾为积善，坤为积恶。（以乾坤分善恶）

情伪相感而利害生。虞注：乾为利，坤为害。（以乾坤分利害）

方以类聚，物以群分，吉凶生矣。虞注：乾生故吉，坤杀故凶。（把乾坤分为吉凶）

噫，亦要存亡吉凶，则居可知矣。虞注：居乾吉则存，居坤凶则亡。（以乾坤分存亡）

爱恶相攻而吉凶生。虞注：乾为爱，坤为恶。（又以乾坤分爱恶）“君子”与“小人”，“善”与“恶”，“利”与“害”，“吉”与“凶”，“存”与“亡”，“爱”与“恶”等为相反的两分。但无论相对，还是相反，都不过是“太极”的分“乾”分“坤”一分为二之分。所以在《彖传》中有“大哉乾元”和“至哉坤元”，分易为二元：“乾元”、“坤元”。而且，

夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险。夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。《《系辞下·第十二章》》

夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉；夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。《《系辞上·第六章》》

① 《彖辞上·泰》。

② 《彖辞上·否》。

乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功。有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德。可大则贤人之业。易简而天下之理得矣。天下之理得，而成位乎其中矣。（《系辞上·第一章》）

有两种“力”的产生：“乾”是“主动且健的力”，“坤”是“被动且顺的力”。换言之，“乾”具“刚性”，“坤”具“柔性”，具是“乾德”和“坤德”。“生”，乃指发生动力，由于“乾”和“坤”的两种性能，有各自的动态和静态，终而生有“盛德”和“大业”。如从《彖传》的说法：前者为大，后者为至；前者为数量，后者为范围。

至于“乾以易知，坤以简能”中的“简”与“易”，历来的易学研究者们似乎没有肯定的解释。也许“简”与“易”本来就是如此，无需亦无从注释。像古之易学家就直截了当地说“乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。”乾，为易知，坤，为易从，“简与易，易与简”亦是一个原理。知“乾”、“坤”因何又要分“简”分“易”呢？这即是《易》的伟大可贵之处。法国的波恩卡莱 Henri Poincare(1854~1912)说：一种新的假设和原理成立起来，为什么以前的假设和原理便要废弃呢？这理由便是新的具有“简单”和“便利”的两个条件<sup>①</sup>。“废弃”之说究竟妥当与否，姑且不论，仅就《易经》内的“易以乾为健，以坤为顺”，表示两种动向，确实是“易知”，亦是“简能”。但“易知”不是波恩卡莱说的“简单”；“简能”，亦非波恩卡莱所说的“便利”。因为一、“易知”、“简能”有其不变的基本原理；二、波恩卡莱的“简单”、“便利”仅是一个假设，而《易经》的原理要者在演绎，不是假设。“夫乾确然，示人易矣。夫坤隤然，示人简矣。”<sup>②</sup>“乾”、“坤”本来就兼有、具备“易和简”的两个要素，其中包括有“简单和便利”的假设。所谓的“简单和便利”，虽然在法则的效能上超过了经验的范围而具有绝对的普遍性和必然性，但有别于《易经》中“易和简”。

① 波恩卡莱：《科学方法》(Lascience et Lamolhocle)。

② 《系辞下·第一章》。

因为《易经》的法则是原理，是普通的法则，而且是包含所有的法则，包含所有的普遍性和一定致此的必然性。同样的道理，《易经》的“易和简”、也不同于英国历史学家汤因比 Arnold Joseph Toynbee(1889~1975)所说的“简化律 Law of Progressive Simplification”<sup>①</sup>。因为汤因比是用历史上的规律，而不是宇宙的规律。

乾坤毁，则无以见易。易不可见，则乾坤或几乎息

矣。(《系辞上·第十三章》)

乾坤，是宇宙，亦是易，《易》不言“乾”“坤”，亦不成其为《易》。没有易亦等于说没有宇宙。如不言易亦不论宇宙，便无甚“乾”“坤”兼两可言。反之，有乾坤兼两也就是有“简”、“易”的两律。

---

<sup>①</sup> Toynbee: A Study of History, 1951.

## 第四章 衍变不完的变

### 第一节 互相消息说与旁通说

“非天下之至变，其孰能与于此”<sup>①</sup>，其意思是：这天下的至变是变不完的。《易》有六十四卦、三百八十四爻。到了汉末扬雄（53 B.C~18）作《太玄》，再演而八十一首，七百二十九赞，可见《易》变之“至”。但《系辞》又说：

天下何思何虑？天下同归而殊涂，一致而百虑。天下何思何虑？日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者，屈也；来者，信也；屈、信相感而利生焉。（《系辞下·第五章》）

天下的事象，虽然是千变万化，然其殊途而同归，百虑而一致，莫非如“日月的一往一来，寒暑的一往一来”。一往一来即一屈一信，亦便是一阴一阳的“兼两”。《系辞》的“往来”、“屈信”说，是出自虞翻的“消息律”。他认为不是阳息“坤”，便是阴消“乾”，是阴阳两者的互相消息。阳息“坤”则由䷗“复”而䷗“临”、而䷊“泰”、而䷔“大壮”，以至于䷀“乾”。阴消“乾”则由䷫“姤”、䷢“遯”而䷋“否”、而䷓“观”，而䷖“剥”，以至于䷁“坤”。虞翻的消息说是以《彖传》“剥”、“丰”：“君子尚消息盈虚，天行也。日中则昃，月盈则食。天地盈虚，与时消息”为其理论依据的。阴消“乾”，在《彖传》

① 《系辞上·第十章》。

“剥”中说为“柔变刚也”；阳息“坤”，在《彖传》“夬”中说为“刚决柔也”。其实这个“消息说”的观念在西汉京房时业已有之。京房还以十二消息卦为“辟”，辟者君也，因名为“十二辟卦”。同时西汉兰陵人孟喜长卿亦因此而发展为卦气说，此皆是“消息说”的衍变。

“消息说”之外，京房还有“飞伏说”。“飞伏”，朱震子发说：“凡卦见者为飞，不见者为伏。飞，方来也；伏，既往也。”①荀爽解“坤”上六“龙战于野”说：“下有伏‘乾’，为其兼于阳，故称龙也。”意即：见者，为飞、为“坤”；不见者，为伏、为“乾”。“坤”下有伏“乾”，则“乾”下有伏“坤”；“震”飞“巽”伏，“巽”飞“震”伏；“坎”飞“离”伏，“离”飞“坎”伏；“艮”飞“兑”伏，“兑”飞“艮”伏。“坤”方来而“乾”既往，“乾”方来而“坤”既往。凡此种种，仍旧是阳息阴消的衍变。

“消息”、“飞伏”之外的，还有“旁通说”。“旁通”，缘自《文言》：“六爻发挥，旁通情也”而出。所谓旁通者，两仪相对，此阳则彼为阴，此阴则彼为阳，两两相通也。考据学家王引之伯申（1766～1834）还认为“旁与广叠韵，旁，作广解。旁通，便是广通。”②《文言》说：“利贞者，性情也”，每卦有每卦的“卦情”，每爻有每爻的“爻情”。要知卦情、爻情便需旁通或广通。《系辞传》所说的“爻彖以情言”，爻、彖情是互为旁通的，并不类虞翻狭隘的䷇“比”与䷍“大有”旁通、䷈“小畜”与䷏“豫”旁通，“䷍大畜”与䷌“萃”旁通，䷖“剥”与䷖“夬”旁通。虞翻虽依据《系辞》的“阴阳相易，以成天地之变”“阴阳相易”而论旁通。然而，是说“旁通”，还是说“阴阳相易”，两者并无严格区别。因此，其犹是“阳息阴消”的衍变，阴阳兼两的衍变。

“旁通说”，在宋丁易东石坛著的《周易象义》中称为“互对”；明来知德矣鲜则称为《说卦》中“八卦相错”的“错”。《说卦》中的八卦相错：

① 朱震：《汉上易传》。

② 王引之：《经义述闻》，学海堂经解本。

乾三——  
坤三—— } —天地定位——

艮三——  
兑三—— } —山泽通气——

震三——  
巽三—— } —雷风相薄——

坎三——  
离三—— } —水火不相射——<sup>①</sup>

“相错说”实际上就是“旁通说”的基本原理。邵雍康节的《先天圆图》中“乾”错“坤”，“坎”错“离”，亦寓八卦相错之意。来知德用“错综其数”的“错”和“综”论易象，其“错”就是互对，就是旁通。毛奇龄大可(1623~1713)的《仲氏易》中论“对易”谓：比其阴阳，洁其刚柔，而对观之。如上经 ䷄“需”、䷅“讼”与下经 ䷢“晋”、䷍“明夷”对；上经 ䷌“同人”、䷍“大有”与上经 ䷆“师”、䷇“比”对<sup>②</sup>。毛奇龄的“对易”，亦就是旁通，并且据此进而论《易》的上下分篇，即是用“对易”的旁通理论。

钱大昕辛楣(1728~1804)的《十驾斋养新录》内有六十四卦旁通图<sup>③</sup>。其中除了䷀“乾”与䷁“坤”、䷁“坎”与䷄“离”、䷄“颐”与䷆

① 来知德：《周易集注》。

② 毛奇龄：《毛西河全集》，学海堂经解本。

③ 钱大昕：《十驾斋养新录》，卷1。

“大过”六卦同在上篇；䷛“中孚”与䷛“小过”同在下篇，为八个反复不衰卦外，其余有二十四卦分在上下篇序列：

䷂ 屯	䷃ 蒙	䷄ 需	䷅ 讼	} → 上篇
䷒ 临	䷓ 观	䷔ 噬嗑	䷌ 贲	
䷖ 剥	䷗ 复	䷘ 无妄	䷙ 大畜	

䷱ 鼎	䷰ 革	䷢ 晋	䷣ 明夷	} ← 下篇
䷠ 遯	䷡ 大壮	䷯ 井	䷮ 困	
䷫ 姤	䷧ 夬	䷭ 升	䷬ 萃	

䷆ 师	䷇ 比	䷌ 小畜	䷉ 履	䷊ 泰	} 上经十二卦
䷌ 同人	䷍ 大有	䷏ 豫	䷎ 谦	䷋ 否	
䷐ 随					
䷥ 蛊					

䷞ 咸	䷟ 恒	䷤ 家人	䷥ 睽	䷲ 震	} → 下经十二卦
䷨ 损	䷩ 益	䷧ 解	䷦ 蹇	䷇ 巽	
䷳ 艮	䷴ 渐	䷶ 丰	䷷ 旅		
䷹ 兑	䷵ 归妹	䷺ 涣	䷻ 节		

䷾ 既济	} — 下经十二卦
䷿ 未济	

毛奇龄论《易》上下分篇“对易”的说法，虽不尽其然，但其反映了易学家于“对易”，亦即旁通、互对之说的重视。若从“物象和事象”的变化来看，不外是日往则月来，月往则日来，寒往则暑来，暑往则寒

来。并且以“一阴一阳，一阖一辟，因贰以制民行”。如此的阴阳“相易”、“对易”，形成了《易》的兼两律正面所表现的特征。

## 第二节 易学中的反易说

王弼，三国时代魏国山阳人，是位有才华的道家学者，著有《老子注》、《周易注》。他在《易略例明卦适变·通爻篇》中说：“卦以反，而爻亦皆变。”<sup>①</sup>为此，《易》除有“对易”、“旁通”、“互对”之说外，还有王弼为始的反对易说。如䷂“屯”卦，反过来，由上反下，由下倒上，便是䷃“蒙”卦之类。但后来的易学家对于“反易说”的评述却不是完全相同。焦循理堂(1763~1820)说：“既知卦变之非，而又用反对。”<sup>②</sup>意为王弼的“反易说”是多余而可讥的，其实“反易说”是与《经》合、与《传》合的。宋朝林屋山人俞琰石洞(1258~1314)的《读易举要》便以两卦的“反对”见其《易》之义例<sup>③</sup>。丁易东《周易象义》以为“反对”可以观《易》。来知德《周易集注》以“错”为阴阳对错；视“综”为一上一下。藉此“错和综”、“互对和反对”说全经。乔莱子静(1642~1694)的《易俟》亦取来知德的“反对”说<sup>④</sup>。而毛西河的《推易始末》称反易为“相其顺遂，审其向背，而反见之，如䷂‘屯’转为䷃‘蒙’、䷞‘咸’转为䷟‘恒’”<sup>⑤</sup>。若以上者所论《易》变，似乎其对于卦的“反对”，比之旁边的“互对”还更注意些。试看《易》上下经的序卦：

---

① 王弼：《易略例》，四部丛刊本。

② 焦循：《周易补疏·自序》。

③ 俞琰：《读易举要》。

④ 乔莱：《易俟》。

⑤ 毛奇龄：《毛西河全集·推易始末》。



䷀(互对)乾

䷁(互对)坤

䷂  
屯

䷄  
需

䷆  
师

䷈  
小畜

䷊  
泰

䷌  
同人

䷎  
谦

䷐  
随

←上下经反易

← 上下经反易

䷝ 离

䷞ 咸

䷡ 大壮

䷢ 晋

䷤ 家人

䷥ 蹇

䷨ 损

䷒ 临

䷔ 噬嗑

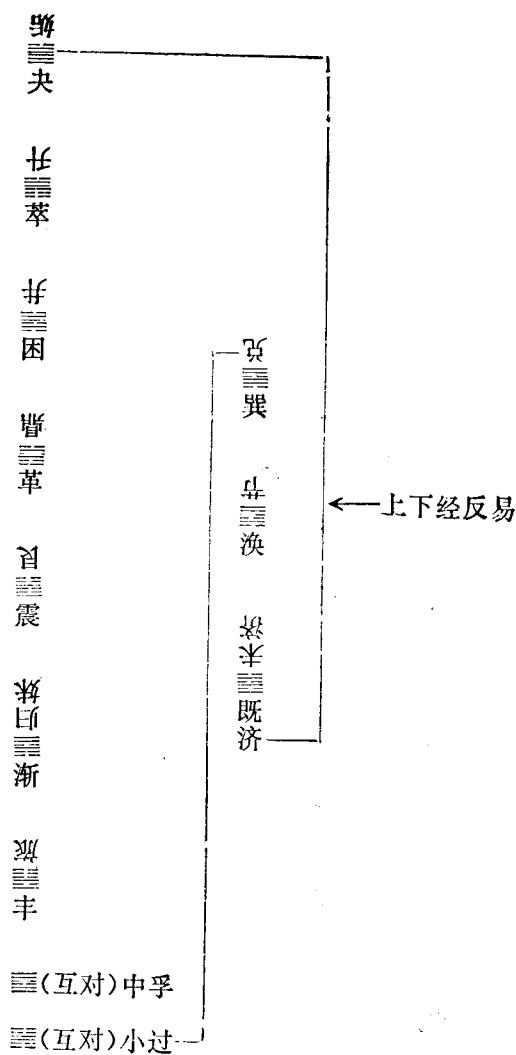
䷖ 剥

䷌ 无妄

䷚ 颐

䷛ 大过

䷧ 坎



上下经三十四卦，乾”、“坤”、“中孚”、“小过”为互对外，其余三十二卦都是“反对”的卦。由此可见《序卦》以“反对”为成象的中心思想。同样，《杂卦》亦是如此，以“反对”为其中心思想：

䷌ 比乐，		䷞ 咸，速也；
䷆ 师忧。		䷟ 恒久，也。
䷒ 临	→ 之义 →	䷌ 睽，外也；
䷓ 观		䷤ 家人，内也。
䷲ 震，起也；		䷋ 否
䷳ 艮，止也。		䷊ 泰
䷩ 损	→ 盛衰之始也。	䷌ 革，去故也；
䷩ 益		䷱ 鼎，取新也。
䷬ 萃，聚；而		䷶ 丰，多故也；
䷭ 升，不来也。		䷷ 旅，亲寡也。①
䷥ 兑，见，而		䷺ 夬，决也，刚决柔也；
䷋ 巽，伏也。		䷵ 姤，遇也，柔遇刚也。

以上二十四卦，为十二个“反对”的卦，《杂卦》的说明，显然是以“反对”为义。

次如：

䷐ 随，无故也（无故也）；

䷥ 蛊，则飭也（有事也）。

《序卦》：“蛊，事也；有事而后可大。”“蛊”，为有事也，“有事”为“无故”之反对。

䷖ 剥，烂也（穷上）；

䷗ 复，反也（反下）。

① 《杂卦传》：“丰，多故也；亲寡，旅也。”此“旅”、“亲寡”疑为倒置。据清武亿的《经读考异》中说：“《释文》云：荀本‘丰，多故亲’绝句，‘亲，旅也’别为句。是又以‘亲’字属上‘丰多故’为句。”则旅之亲为亲故亲之省文。

《序卦》：“剥穷上反下，故受之以复。”“穷上”谓剥，“反下”谓复，“穷上”为“反下”之反对。

䷢ 晋，昼也(昼也)；

䷣ 明夷，诛也(晦也)。

《象传》：“明入地中，明夷，君子以莅众用晦而明。”“明夷”为晦，晦为昼之反对。

俞樾荫甫(1821~1906)的《古书疑义举例》云：“《周易·杂卦传》：‘乾刚，坤柔。比乐，师忧’皆两两相对。他卦虽未然，而语意必相称，独‘晋，昼也；明夷，诛也’其义不伦。愚谓此亦参互以见义也。知晋之为昼，则明夷之为晦可知矣。明入地中，非昼而何？知明夷之为诛，则晋之为赏可知矣。康侯用锡马蕃庶，非赏而何？自来言易者，未见及此也。”①

䷯ 井，通；而(通也)，

䷮ 困，相遇也(穷也)。

《彖传·井》：“井，井养而不穷也。”井为不穷。《彖传·需》：“其义不困穷矣。”困，为穷，故“穷”为“通”之反对。

䷵ 涣，离也；䷺ 节，止也。——离为离去，为不止；故“离”为“止”之反对。

䷧ 解，缓也(缓也)，䷧ 蹇，难也(急也)。——难为急难，“急”为“缓”之反对。

䷡ 大壮，则止，䷡ 遯，则退也。——朱熹《周易本义》：“止则不退。”“止”为“退”之反对。

䷌ 大有，众也；䷌ 同人，亲也。——“众”为“亲”之反对，亲则不众也。

䷔ 噬嗑，食也；

䷔ 贲，无色也。

根据俞樾《古书疑义举例》：“噬嗑，食也。贲，其色也。盖以食色相

① 俞樾：《古书疑义举例》。

对成文，加其字以足句也。其从古文作元，学者不识，遂改作无字，虽曲为之说而不可通矣。”“食”与“色”为对。

䷋ 谦，轻也；

䷏ 豫，怠也。

惠栋《九经古义》说：“怠，虞翻作怡。”“谦”，为自轻；“豫”，为自怡。自轻与自怡为对。

䷆ 大畜，时也；

䷇ 无妄，灾也。

——“时”，为“得时”，“灾”，为“逢灾”。逢灾则不得时也。故“灾”与“时”为对。

䷈ 小畜，寡也；

䷉ 履，小处也。

——“寡”为“寡处”，为“处”与“不处”为对。

䷄ 需，不进也；

䷌ 讼，不亲也。

——“需”不进则不远，“讼”不亲为远。故“不进”与“不亲”为对。

䷵ 渐，女归待男行也；

䷵ 归妹，女之终也。

——“渐”女归待男行为“待归”，“归妹”女之终为“既归”；故“待归”与“既归”为对。

䷂ 屯，见而不失其居；

䷃ 蒙，杂而著。

《九经古义》说：“蒙，稚而著。今本‘稚’误作‘杂’。”《序卦传》：“屯，物之始生也。”蒙者，物之稚也。以“始生”与“稚”为对①。

䷾ 既济，定也；

䷿ 未济，男之穷也。

——卦名“既”与“未”为对。穷则不定，定则通，“穷”与“定”为对。

① 惠栋：《九经古义》。

以上三十二卦，为十六个相反对的卦。《杂卦》虽不一定明示正相反对，但语意还是如俞樾所说，有其相称、相对的。

次如旁通对：

䷀乾，刚；

䷁坤，柔。

䷔颐，养正也；

䷛大过，颠也。

——“大过”则颠，颠为倒义。正则不颠，故“正”与“颠”为对。

䷝离，止；

䷁坎，下。

䷽小过，过也；

䷋中孚，信也。

——卦名“小过”与“中孚”为对，信，则不过，故“过”与“信”为对。

《杂卦》对于八个旁通卦的说明，亦是以反对为义。换言之，《杂卦传》完全以反对为义，《易》除了八个反复不衰的旁通卦外，其他五十六卦都以反对相序次。反对的变，在《易》占了很重要的位置。

《序卦》以“反对”为序列，《杂卦》中以“反对”为陈义。与之相应，《卦辞》亦可看出以“反对”为义的。

“泰”：小往大来，吉亨。

“否”：否之匪人，不利君子贞，大往小来。

䷊“泰”卦与䷋“否”卦为反对卦。小，指坤阴；大，指乾阳。“泰”内乾外坤，称“小往大来”；“否”内坤外乾，则称“大往小来”。经文如爻辞，亦以“反对”为义，如：

“损·六五”爻辞：或益之十朋之龟，弗克违。元吉。

“益·六二”爻辞：或益之十朋之龟，弗克违。永贞吉。

䷨“损”卦与䷩“益”卦为反对。“损·六五”即“益·六二”，故文皆

相同。是此爻辞有“反对”为义。又如：

“夬·九四”爻辞：臂无肤，其行次且。

“姤·九三”爻辞：臂无肤，其行次且，厉，无大咎。

䷪“夬卦”与䷫“姤卦”为反对，“夬·九四”即“姤·九三”，故文皆相同，亦即以“反对”为义。又如：

“既济·九三”爻辞：高宗伐鬼方，三年克之。

“未济·九四”爻辞：震用伐鬼方，三年有赏于大国。

䷾“既济”卦与䷿“未济”卦反对，“既济·九四”，故文亦相同，亦即以“反对”为义。又如《彖传》：

《彖传·损》：损下益上，其道上行。

《彖传·益》：损上益下，民说无疆。

清江永慎修(1681~1762)的《群经补义》说：“益反为损，以益之初九为上九，是为损下益上，其道自下而上行也”；“损反为益，以损之上九为初九，是为损上益下，自上而天下也。”①《彖传》亦有以“反对”之义释经。如：

《彖传·讼》：刚来而得中也。《彖传·随》：刚来而下柔。《彖传·噬》：柔得中而上行。《彖传·贲》：柔来而文刚。《彖传·复》：刚复。《彖传·无妄》：刚自外来而为主于内。《彖传·晋》：柔进而上行。《彖传·睽》：柔进而上行。《彖传·蹇》：往得中也。《彖传·解》：其来复吉，乃得中也。《彖传·鼎》：柔进而上行。《彖传·渐》：进得位。

《彖传·涣》：刚来而不穷。

“往来”、“内外”、“进退”，都是相反的或相对的。当然，互对的变，或是旁通的变，意味着一阴一阳、一阖一辟，是容易理解的。而反对的变，不是一阴一阳，亦不是一阖一辟，往往为着一上一下，一往一来，或一外一内，就不那么容易理解。但《系辞》说的：“上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适”，确是意味着“互对的变和反

① 江永：《群经补义·变卦考》。



对的变”。“刚柔相易”，为互对的变；“上下无常”，为反对的变。易，即变易，“刚柔相变”，正是互对的取义所在。“上下无常”，为反对的取义，其卦较为典型的是“剥”、“复”两卦。首先，“复”的卦名，就是“反”的意思。“复”卦辞说：“反复其道，七日来复，利有攸往。”“来复”意颇广，阴消“乾”从“姤”、“遯”、“否”、“观”、“剥”而“坤”，再返复到“复”的初九，要经过七日的时间，然后返复到阳息“坤”的“复”——“来复”。又，《易》以阳代表“善”的一面，以阴代表“恶”的一面。所以，对于阳的力量的回复，亦称“来复”。而☶“姤”卦，代表阴的力量的回复，则不称“来复”，却说：“女壮，勿用取女。”同样，坤卦的初六爻辞又说：“履霜，坚冰至。”这些，都是指示要预防“阴”的力量壮大，戒备“恶”的势力的滋长。此无形中形成了“扶阳抑阴”的思想<sup>①</sup>。既然阴阳和乾坤，时而代表相对的两面，如“刚柔”；时而代表反对的两分，如“善恶”。阳的“来复”，表示主人回来所喜。他如《彖传·复》中所说：“复亨，刚反。”亦是说明卦辞中的“来复”。《序卦》“剥穷上反下，故受之以复”，指阴消“乾”到了“剥”上，阳已“穷”到了“断港绝潢”即“山穷水尽”，而来一个“反”，一变而为之“复”。

“反”，《象传·蹇》有“君子以反身修德”。《象传·家人》上九有“威如之吉，反身之谓也”。“反身”，如☶“剥”，反一个身，便是☷“复”。“反”，何以见得是“反身”？“剥”上九称“硕果不食”，“硕果”当然是指阴消“乾”所剩下来的孤阳。孤阳的反身，便变为“复”的初阳，亦即阳息“坤”的初阳，“复”初阳，原是“剥”上九的孤阳。此便是易学家所说的“阳道不绝”的观念<sup>②</sup>，也就是《易》的微言。如从《说卦》来看，它以“震”为“反生”。惠栋《周易述》引后汉宋衷之言说：“阴在上阳在下，故为反生。……一曰震春为生，乾阳反初，故

① 参阅惠栋《周易说·易例》。

② 《易例》。

曰反生也”<sup>①</sup>。是此，“乾”的初阳即为“震”的初阳，“震”的初阳是反生，“复”的初阳亦是反生，《彖传》所谓“刚反”，亦便是阳刚的“反生”了。由此可以对《彖传·复》卦有深层的了解。《彖传·复》说：“七日来复，天行也。利有攸往，刚长也。复其见天地之心乎？”有往必有来，七日可以来复，易学中被认为是“自然法则”。“复”初阳的来复，自此阳刚的力量，一天比一天要壮大。这点有的易学家认为是“天地的用心所在”。其实，《系辞》说：“天地之大德曰生”，天地原欲万物得以“生”。“反生”亦是“生”，不论是“震”反生，还是“复”反生，都是在“生”。如作是解，《彖传》的“复其见天地心”，天地为了万物得“生”的意义亦可见及；对《易》取义于“反对”，似乎亦可理会。

### 第三节 从历史哲学上看 易学中的反复思想

“《易》，著天地、阴阳、四时、五行，故长于变。《礼》，经纪人伦，故长于行；《书》记先王之事，故长于政；《诗》，记山川、谿谷、禽兽、草木、牝牡雌雄，故长于风；《乐》，乐所以立，故长于和；《春秋》，辨是非，故长于治人。是故《礼》以节人，《乐》以发和，《书》以道事，《诗》以达意，《易》以道化，《春秋》以道义。”<sup>②</sup>

司马迁认为：《易》著天、地、阴、阳、四时、五行以道化，所以长于变。而《书》记先王之事，长于政。所以《书》以道事。司马迁以历史学家的观念认识易的“道化”、“反复”，且将“易以道化”的形上者一变而为“书以道事”的形而下者。或者说《尚书》的内容是说过去

① 惠栋：《周易述》。

② 司马迁：《史记·太史公自序》。

的历史，而《易》则是导向未来的事。所以，《易》与《尚书》中的观念，在易学家和史学家的理则常是相通的。理则，可以适用于过去，当然，亦可以延用于未来事之发展，即“长于变”之中。

英国历史学家汤因比曾在他的《历史的研究》A Study of History 中叙述历史发展现象的社会律 Social law 说：

一个民族、国家的文化受到了相反力量的挑战 Challenge 而日趋于衰弱分解 Breakdown，能不能由衰转盛、由弱反强，要看它能不能反应 Response，能反应，便能反复 Return，然后能创造 Creation，然后能再创造 Recreation。

从汤因比的社会律中，不难看出挑战、反应、反复、创造、再创造，不仅楚指一个民族，一个国家，而且一个人也是如此。汤因比还引述德国诗人歌德Johann Wolfgang Von Goethe(1749~1832)《浮士德》Faust的“天堂序幕”中魔鬼 Mephistopheles 想毁灭上帝的创造向上帝挑战，上帝接受了他的挑战，从事创造，从事再创造<sup>①</sup>。

汤因比的社会律，似与易学的事理律有相似之处。看阴消“乾”，如☰“姤”，《杂卦》：“姤，遇也，柔遇刚也。”“柔”遇“刚”，便是“阴柔”对“阳刚”的挑战。到了“剥”的时候，“乾”阳分解或是衰弱 Breakdown。而“复”则是“乾”阳对于阴消的反应，一变为阳息的“坤”，然后反复，亦即创造。阳息“坤”到了☵“夬”的“刚决柔”，阳“乾”达到最高反应，亦便是“乾”九五的“飞龙在天，利见大人”。《象传》解释说：“飞龙在天，大人造也”，可理解为“乾”阳的创造。所以，“复”的“刚反”，用汤因比的术语，是“乾”阳对于“坤”消的“反应 Response”，而在“乾”阳自己，则是“反复 Return”。

汤因比的挑战、反应、反复、创造的说法，在易学中仅仅只能体现阳息和阴消的对立，阳接受了阴的挑战“消”，而反应为“息”，为

① D.C.Somervell Abridgement of Volumes, I-VI, (Toynbee: A study of History) 111 • X, 1, PP217, 241.

反复，为“大人造”的创造，以及“剥”和“复”反对的一大转变。而无法解释“易”六十四卦的序列由上反下、由下反上的反对之变。汤因比说：

一个社会的转变时常有两种架构 Dimension 出现：  
一种是垂直的转变 The vertical type of schism；一种  
是横截的转变 The horizontal type of schism<sup>①</sup>。

如以此说明对易(旁通)和反易(反对)的法则，易(旁通)，实际是“横截”的转变；反易(反对)，就是“垂直”的转变。对易，阳和阴、阴和阳的互易和转变，为架构横截的转变；反易，不是阴阳或阳阴横截的转变，而是上转为下，下转为上，内变为外，外变为内，为架构的垂直的转变。计之六十四卦：

一阳五阴、一阴五阳：相互的反对的卦，各有六卦。

二阳四阴、二阴四阳：相互的反对的卦，各有十五卦。

三阳三阴、三阴三阳：相互的反对的卦，各有十卦。

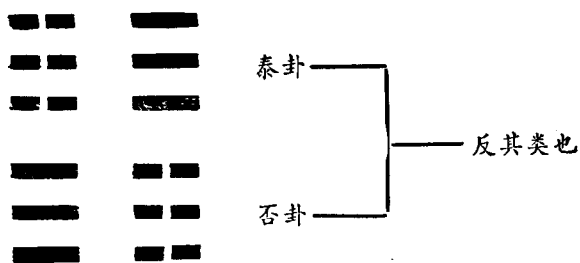
六阴、六阳的卦，各有一卦。

除了六阴六阳“乾”、“坤”两卦；二阴四阳、二阳四阴如“颐”、“小过”、“离”、“坎”、“大过”、“中孚”六卦，共八卦外，其余五十六卦，都是二十八组相互的反对的变。二十八组不是阴变为阳、阳变为阴的变。阴和阳没有变，质和量没有变，不是质量的变，而是架构的变。阴变为阳、阳变为阴的变，是阳面变为阴面，阴面变为阳面，属相对的、架构的、横截的转变。上变为下，下变为上，是反对的、架构的、垂直的转变。

《杂卦》中“泰”、“否”：

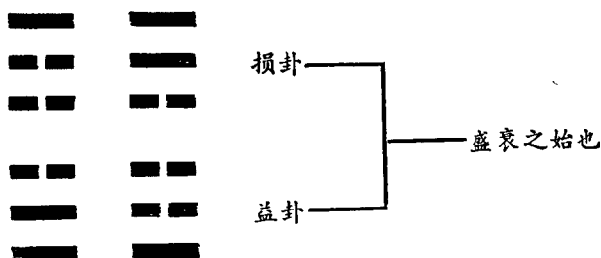
---

① D.C.Somervell: Abridgement of volumes, I-Vi (Toynbee: A study of History) V. XVI. P365.



这两卦的反对是两卦架构的“垂直的转变”。三阴和三阳，相类聚之，成为阴阳两个类性、群体的转变。原来一类或是一群，在上的变为在下的；另一类或一群，在下的变为在上。经此一变，情势自然大不相同，《彖传》对这两卦架构垂直的转变说：“泰”，“内阳而外阴，内君子而外小人，君子之道也”；“否”，“内阴而外阳，内小人而外君子，小人之道也”。内外情势不同，于此可见。

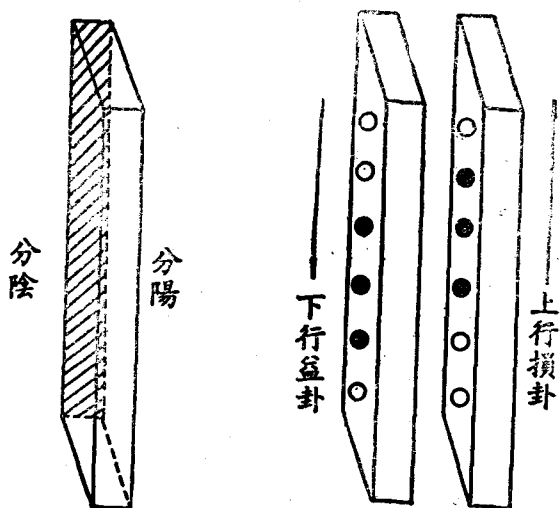
再如“损”、“益”两卦：



《彖传》解释“损”卦卦象说：“损，损下益上，其道上行。”假如三阳本来在下，损一阳以益上的三阴，这叫“损下益上”的“上行”。又在解释“益”卦卦象上说：“益，损上益下，民说无疆。自上下下，其道大光。”假如三阳本来在上，损一阳以益下的三阴，这叫“损上益下”的“自上下下”。但损上益下，自上下下，民说无疆，是其道大光和“损”的损下益上、其道上行情势迥异。所以，《杂卦》说：“损益、盛衰之始也。”

架构的垂直的转变是如此的迥然不同，一个走向“盛”的一端，一个走向“衰”的一端。因此架构的横截转变是“相对的变”。假如一个架构，反一个面，便是面阴和面阳的转变。而架构的垂直的转变，成了“反对的变”。

再如一个架构，反一个身，便是上行和下行的转变。《彖传·损》称“损”为“上行”，自然“益”是下行了。《易》六十四卦的转变，可以两言尽之：一种是面阴、面阳的转变，一种是上行、下行的转变，但亦不外是兼两律的衍变。



## 第五章 叩其两端的认识法

### 第一节 兼两律、生生律与因果、本末

德国哲学家黑格尔 Georg Wilhelm Friedrich Hegel(1770~1831)的哲学认为“思想、自然、精神”是作为循环式的运转,而非直线式的“正、反、合”进行。然一般认识论以“矛盾律”为根本原理,矛盾律的认识方法为实有,不可能为绝对无,事物自身亦不可能自相矛盾。如果从“正”、“反”到“合”的过程,则是超越的肯定,肯定“那一个”是循环的、生生的<sup>①</sup>。但以《易》的兼两律来说,则突出发现事物自身内部、相互背反转化的两端:一面是阳面,相反的一面便是阴面;刚性,相反的便有柔性。司马迁说:“祸兮福所倚,福兮祸所伏”<sup>②</sup>,祸和福相互背反地出现在同一事物的自身上。其间一切相互背反的要素同时存在,或先后发生于同一事物的本身。孔子说:我叩其两端而竭焉<sup>③</sup>。孔颖达注:“我则发事之始终以语之。”“叩”,作“发”解,“发”,便是“举发”。而在《易》中对于事物现象两端举发的有:天地、阴阳、刚柔、动静、乾坤、日月、寒暑、昼夜、幽明、鬼神、盈虚、消长、屈信、阖辟、错综、往来、出入、上下、远近、进退、方圆、小大、外内、多寡、始终、本末、先后、奇偶、道器、形上形下、男女、夫妇、父母、尔我、死生、存亡、君民、尊卑、贵贱、穷通、险易、言行、语默、安危、治乱、善恶、是非、吉凶、君子小人、利害、爱恶。并

① 参阅《西洋哲学史》黑格尔部分。

② 《史记·贾谊列传》。

③ 《论语·子罕第九》。

对这些矛盾观念特别注意。

危者，安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。是故：君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱。是以身安而国家可保也。《易》曰：“其亡！其亡！系于苞桑。”（《系辞下·第五章》）

安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱。安的反面便是危，存的反面便是亡，治的反面便是乱。故而又说：“君子尚消息盈虚，天行也。”①“消和息、盈和虚”这两组是矛盾观念，并且认为“消和息、盈和虚”两组矛盾为“天行”使之然，“天行”，便是自然的法则，客观的规律。《易传》云“日中则昃，月盈则食；天地盈虚，与时消息。”②“中”了便“昃”，“盈”了则“虚”，即一切事物的现象发展体现于这一盈一虚，一消一息矛盾的运动。《易》曰，伏羲作十言之教曰：《乾》、《坤》、《震》、《巽》、《坎》、《离》、《艮》、《兑》、消、息。③易学家原将八卦视为阴阳的一消一息，谓其十言实则两言：“消”和“息”，亦就是“兼两律”。

物象、事象是时时在变化的。易学家将事象的变化统一于《易》的第一原理“兼两律”之下。由于“兼两律”反映在事象的千变万化上不外是两端：一阴、一阳。“变化者，进退之象也。”④变化之现象，即一进一退，或阳进则阴退，或阴进则阳退。但这仅是事象变化根本特性及基本形式的表现而已。研究所谓的法则不仅如此，还需寻求事物受其他事物的影响所显示的关系。法则既要阐明事象变化存在的形式，又要阐明事象变化之发生关系。因此，《易》之事理学的研究，不但要认识存在的形式，而且要寻求发生的关系。前者体现的为矛盾律；后者体现的为因果律。在《易》的事理学上，

① 《彖辞上·剥》。

② 《彖传·丰》。

③ 郑玄：《六艺论》。

④ 《系辞上·第二章》。



前者则称为兼两律；后者谓之生生律。

生生之谓易。（《系辞上·第五章》）

易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。八卦定吉凶，吉凶生大业。（《系辞上·第十二章》）

吉凶悔吝者，生乎动者也。（《系辞下·第一章》）

爻也者，效天下之动者也。是故吉凶生而悔吝著也。（《系辞下·第三章》）

“生生”者，如以鸡生蛋，蛋又生鸡的比喻来说，它是一个发展的形式。换言之，蛋孵为鸡，则蛋是“因”，鸡是“果”；鸡生了蛋，鸡是“因”，蛋又是“果”。这样的“生生”，它又是一个发展的关系。就某种意义，“生生”寓有“因果”。认识这些发展的形式及其发展的关系，当知所谓的“两仪”、“四象”、“八卦”都是指的“动态”，并且是两种、四种、八种“动态”的符号。“动态”，有各种不同的现象，有“吉”、有“凶”、有“悔”、有“吝”。在事物的发展过程中，“动”是当然的“因”，“吉”、“凶”、“悔”、“吝”则是必然的“果”。而《易》主体构成为两种元素：一种是“象”，一种是“占”。“象”为事物发展所显示的“动态”，“占”据“象”而断之的“吉”、“凶”等事物发展的条件、原因。至于《易》的三百八十四“爻”，大都是仿效天下之动的动态，当然会生出天下的“结果”来。若以认识观考察《易》的三百八十四爻，亦仅是宇宙万象纷纭冗杂的变化。许多不同的变化，如果不置于“因果”关系的系列中去认识，充其量只能见到一些断续不继的变化表象，而不知其变化的实质；认识的只是变化的浅处，而不能认识变化的深层。比如：

水结冰了，是一种变化。（为“象”、为“动态”、为“果”）

但科学家所要知道的不只是水的结冰，而是水在零度时结冰。（为“占”、为“条件”、为“因”）

金子的原子量是197.2，是不容易溶解的，但现在溶解了，这是一种变化。（为“象”、为“动态”、为“果”）

但科学家所要知道的，不只是金子的溶解，而是金子在王水内溶解（王水是用硝酸一盐酸三混合为之，有剧烈之化学作用，凡金、铂等物为寻常之酸所不能化者，入此能化，故名王水）。（为“占”、为“条件”、为“因”）

结冰是“果”，零度是“因”，是零度和结冰的关系。金子溶解是“果”，在王水内是“因”，是王水和金子溶解的关系。科学家所要知道的是“因”，知“因”则知“果”就自然而必然地要发生。易学的事理所要认识的就是“象”，从“象”中认识“因”。

司马迁说：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也。”①儒家以何“务为治”？则以治事理为务也。《大学》“物有本末，事有始终；知所先后，则近道矣。”②这便是儒家对于事理学所揭示的体系和纲领。《大学》中的“本末”、“终始”和“先后”，都是指的“因果”原理，亦是儒家对于事理的认识方法。《易》是儒家的经典，易学家的认识方法和《大学》亦大致相同。

大明终始。（《彖辞上·乾》）

《易》之为书也，原始要终，以为质也。（《系辞下·第九章》）

惧以终始，其要无咎，此之谓易之道也。（《系辞下·第十一章》）

善不积，不足以成名。恶不积，不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而弗去也；故恶积而不可掩，罪大而不可解。（《系辞下·第五章》）

其初难知，其上易知，本末也。（《系辞下·第九章》）

《易》是以“原始要终”为书，旨在寻求原因而推断终极。所以“终”和“始”是易学家亟需的“大明”，而又是最惧怕的。因为“始”以小恶为无伤而弗去；“终”以恶积为不可掩，罪大而不可解，而使易学家

① 《史记·太史公论六家要旨》。

② 《礼记·大学篇》。

“其始和其终”。

《易》之“初”就是“始”，“上”便是“终”。依因果原理之说，从时间：始是因，终是果；先是因，后是果；往是因，来是果；初是因，卒是果（卒成之终）。从空间：下是因，上是果；前是因，后是果；远是因，近是果；本是因，末是果。《说文》本部：“木下曰本，本上曰末。”“本”即“根”；“末”即“杪”。“本末”便是“上下”。六十四卦的每一卦，立起看像是一株树木，最下的“初”是本，最上的“六”是末。木下的“本”不易见，木上的“末”易见。一株树，有树的发展进程，一个卦，便是一件事的发展进程。“其初难知，其上易知”；原因，不容易知道，结果，是容易知道的。这是“本和末”投射于认知的关系。孔子的“君子务本，本立而道生”①。“君子知微知彰”②。“夫《易》彰往而察来，而微显而阐幽”③。“其言曲而中，其事肆而隐”④。都是说此关系。“君子”所务的“本”在明“因”：“因”，或明或难明，即事物发展的进程、趋向是不难知道的。而易学家认为其所务的“本”是认识的开端。“知微”即能知彰：“微”，就是本；“彰”，就是末。“本”，不易见，称之“微”；末，易见，称之“彰”。能知微，就能知彰。《易》的目的亦就是把“微”显示出来，把“幽”阐明出来，寻求事物的原因。“肆”和“曲”是对文，肆作“直”解。事物是向直的方向发展的，但其发展的原因是隐而不易见，“隐”，便是“微”，便是“幽”。《春秋》本显以之隐，《易》本隐以之显。《春秋》从显而求隐，是从“事”的结果追求“事”的原因。《易》从“隐”而知“显”，是从“事”的原因而预期“事”的结果，预期“事”的结果，则谓之“知来”。现代科学工作者不少是以“知来”为己任的，如气象学根据气象变化的原理，观察今天的气象变化，亦自然能预期明天的气象。这个道理在《系辞》上说：

① 《论语·学而篇》。

② 《系辞下·第五章》。

③ 《系辞下·第六章》。

④ 《系辞下·第六章》。

彰往而察来。《《系辞下·第六章》》

神以知来，知以藏往，其孰能与于此哉？古之聪明睿  
知神武而不杀者夫。《《系辞上·第十一章》》（杀，读 chuāi  
[衰]，失败、消灭。）

“往”，是过去了的；“来”，是未来的。今天、以前过去了的“事象”过程如能弄得清清楚楚，就不难察知今天、明天、未来的事象变化的归结。为此，彰“往”能够察“来”两者的关系，“往”，是“因”，“来”，是“果”。今天、以前已过去的、形形色色的通过实践的积累与把握，予明天、后天、未来的千变万化是不会不可知的。但易学家认为此等“事”，并非寻常人所能为，唯聪明的人会把握“机先”，不会走到“衰绝”的路。

## 第二节 易学中的“知来”和行进相生

《易传》说：“极数知来之谓占”<sup>①</sup>，“占事知来”<sup>②</sup>。“占”，是以《易》为知来的“事”。周德伟说：“本来，在理化物象领域内，各种能量之间，存有永恒的关系 Constant relation 是可以量度的。但在理化技术以外的行为领域，便无此种精确的永恒关系存在，从而亦无度量之可能。”<sup>③</sup>但易学家则说，极数知来，是可以度量的。

夫易，广矣大矣！以言乎远则不御，以言乎迩则静而正。《《系辞上·第六章》》

无有远近幽深，遂知来物。《《系辞上·第十章》》

夫易，圣人之所以极深而研几也。《《系辞上·第十章》》

钩深致远，以定天下之吉凶。《《系辞上·第十二章》》

① 《系辞上·第五章》。

② 《系辞下·第十二章》。

③ 周德伟：《人文现象的理解》，第103～109页。

此之“远近”、“幽深”、“研几”等都存在因果关系。“远”、“深”、“几”，无不指“因”，而“钩深”、“致远”、“极深”、“研几”等俱为易学家致力的所在：只要能够“钩深”、“致远”、“极深”、“研几”，未来的事物即可知，天下的“吉凶”可预测。因为，任何事物的发生，即从其他的事物接受存在，都需要有成“因”。或者说，事物的发生，其存在是客观的，并不由自己所然，而是还有外界其他事物的作用。当然，《易》之“因果”，“生生”，在《序卦》“生生”中叙及其整个过程只是一个拟议，一个假设。它说：“有天地，然后万物生焉。”每一个事物，无不从其他的事物连续不绝地接受存在和行进：盈天地之间者唯万物。

故受之以“屯”。屯者，盈也。屯者，物之始生也。物生必蒙，故受之以“蒙”。蒙者，蒙也，物之稚也。物稚不可不养也，故受之以“需”。需者，饮食之道也。饮食必有讼，故受之以“讼”。讼必有众起，故受之以“师”。师者，众也。众必有所比，故受之以“比”。比者，比也。比必有所畜，故受之以“小畜”。物畜然后有礼，故受之以“履”。履者，礼也。履而泰，然后安，故受之以“泰”。泰者，通也。物不可以终通，故受之以“否”。物不可以终否，故受之以“同人”。与人同者，物必归焉，故受之以“大有”。有大者，不可以盈，故受之以“谦”。有大而能谦，必豫，故受之以“豫”。豫必有随，故受之以“随”。以喜随人者必有事，故受之以“蛊”。蛊者，事也。有事而后大，故受之以“临”。临者，大也。物大然后可观，故受之以“观”。可观而后有所合，故受之以“噬嗑”。嗑者，合也。物不可（以）苟合而已，故受之以“贲”。贲者，饰也。致饰然后亨则尽矣，故受之以“剥”。剥者，剥也。物不可以终尽剥，穷上反下，故受之以“复”。复则不妄矣，故受之以“无妄”。有无妄物然后可畜，故受之以“大畜”。物畜然后可养，故受之

以“颐”。颐者，养也。不养则不可动，故受之以“大过”。

物不可以终过，故受之以“坎”。坎者，陷也。陷必有所

丽，故受之以“离”。离者，丽也。

以上是《序卦》上篇三十卦的行进。上篇三十卦，开篇为“乾”“坤”两卦为天地。天地以后二十八卦有二十八个“故受之”。“故”，《说文》支部：“使为之也。”《墨子·经上》：“所得而后成也。”照《说文》的说法，每卦的发生由不得自己，而由其他卦的“使为之”。照《墨子》的说法，卦的发生，是由于接受其他的卦“所得而后成”。

《序卦》下篇三十四卦的行进亦是从有天地说起，一直说到有上下，中间包括有夫妇。其实，下篇是从八个“有”：有天地、有万物、有男女、有夫妇、有父母、有君臣、有上下，然后礼义有所错。此由夫妇的“咸”卦说起：

有天地，然后有万物；有万物，然后有男女；有男女，然后有夫妇；有夫妇，然后有父子；有父子，然后有君臣；有君臣，然后有上下；有上下，然后礼义有所错。夫妇之道，不可不久也；故受之以“恒”。

“恒者”，久也。物不可以久居其所，故受之以“遯”。遯者，退也。物不可以终遯，故受之以“大壮”。物不可以终壮，故受之以“晋”。晋者，进也。进必有所伤，故受之以“明夷”。夷者，伤也。伤于外者，必反于家，故受之以“家人”。家道穷必乖，故受之以“睽”。睽者，乖也。乖必有难，故受之以“蹇”。蹇者，难也。物不可以终难，故受之以“解”。解者，缓也。缓必有所失，故受之以“损”。损而不已必益，故受之以“益”。益而不已必决，故受之以“夬”。夬者，决也。决必有遇，故受之以“姤”。姤者，遇也。物相遇而后聚，故受之以“萃”。萃者，聚也。聚而上者谓之升，故受之以“升”。升而不已必困，故受之以“困”。困乎上者必反下，故受之以“井”。井道不可不革，故受之

以“革”。革物者莫若鼎，故受之以“鼎”。主器者莫若长子，故受之以“震”。震者，动也。物不可以终动，止之，故受之以“艮”。艮者，止也。物不可以终止，故受之以“渐”。渐者，进也。进必有所归，故受之以“归妹”。得其所归者必大，故受之以“丰”。丰者，大也。穷大者必失其居，故受之以“旅”。旅而无所容，故受之以“巽”。巽者，入也。入而后说之，故受之以“兑”。兑者，说也。说而后散之，故受之以“涣”。涣者，离也。物不可以终“离”，故受之以“节”。节而信之，故受之以中孚”。有其信者必行之，故受之以“小过”。有过物者必济，故受之以“既济”。物不可穷也，故受之以“未济”终焉。

下篇三十四卦，自有夫妇的咸卦开篇以后是三十三个“故受之”。“受之”说明卦的发生因“其他”的卦所得“而后成”。

此外，《序卦》除全部用“故受之”外，如上篇用了七个“然后”、二个“而后”，下篇用了七个“然后”、三个“而后”。皆是用以记载和反映“前后相生”关系。另，上篇所用的一个“不可不”、一个“不可”、五个“不可以”、十个“必”；下篇所用的一个“不可以不”、一个“不可不”、一个“不可”、七个“不可以”、十五个“必”。则是表明其“必然相生”的关系。

在六十四卦中，相反相生的发生，或前卦生后卦，或后卦缘前卦而生。从兼两律言之，有如：

天地感，而万物化生；（《象辞下·咸》）

……日月相推而明生焉；（《系辞下·第五章》）

爱恶相攻而吉凶生，远近相取而悔吝生，情伪相感而

利害生。（《系辞下·第十二章》）

相反相生不只是发生于自然现象，人事现象亦是有之。易学家统称之为“刚柔相推”或“刚柔相摩”。虞注“刚推柔生变，柔推刚生化”。事物的发生变化，不是“刚”推“柔”，便是“柔”推“刚”。从因

果律言之，有如：

易有太极，是生两仪；两仪生四象；四象生八卦；八卦定吉凶；吉凶生大业。（《系辞上·第十二章》）

是为“生生”。自有天地，然后有男女；……然后礼义有所错。说明有了前事的“因”，然后发生有后事的“果”。事物的变化发展，犹如后浪推前浪般地“生生”不已。

近代史家皮锡瑞鹿门(1850~1908)认为，春秋三世据乱世、太平世、升平世，是孔子的拟议<sup>①</sup>。至于《易》的拟议在前文讨论“因果”、“生生”已言及《序卦》为拟议和假定。《易》六十四卦序次，诚如王弼所说“卦者，时也”<sup>②</sup>。一卦便拟议了一个时代。上篇三十卦，拟议为三十个时代；下篇三十四卦，拟议为三十四个时代。偌多的“时代”则不免像汤因比所认为的：

文化的成长和解体，不是直线形的上升或下泻，而是潮浪起伏式的曲线形的凸起或回落。它的旋律是乱rout——治rally——乱rout——治rally——乱rout——治rally——乱rout，通常是三拍半 Three—and—a-half beats，亦有例外。但乱中亦有小治，治中亦有小乱。文化成长的进展，总是挑战、反应、再挑战、再反应、三反应，连续的挑战、连续的反应。<sup>③</sup>

事实上《序卦》尽管未必尽如汤因比所论的三拍半旋律，但卦的秩序确实是波浪起伏式的进展。上篇和下篇有高潮的迭起亦有低潮的屡现。上篇：从“乾”、“坤”到“泰”、“否”十二卦，“泰”是高潮，“否”是落潮。从“同人”、“大有”到“剥”、“复”十二卦，“剥”是低潮，“复”又是再起的高潮。从“无妄”、“大畜”到“坎”、“离”六卦、“坎”下

① 皮锡瑞：《经学通论·春秋通论》。

② 王弼：《易略例》。

③ D.C. Semeryell: abridgement of volumes, I-XI (Toynbee: A study of History) V. XXI, P548.



“离”上，又是半个低潮和高潮。下篇：从“咸”、“恒”到“损”、“益”十二卦，“损”“益”盛衰之始，“损”是低潮，“益”是高潮。从“夬”、“姤”到“革”、“鼎”八卦，“革”去故而“鼎”取新，“革”是低潮，而“鼎”为再起的高潮。从“震”、“艮”到“既济”、“未济”十四卦，又是一个高潮和低潮。六十四卦，以“未济”终。其与汤因比的文化成长、进展旋律相似，由不断挑战，不断反应交相变奏。《易》的拟议变化的形式是主两分法，阴变为阳，阳变为阴。然易学家却唯恐“穷”，“穷”意味着汤因比所说的“解体”。依《彖传》说法：“先甲三日，后甲三日，终则有始，天行也”<sup>①</sup>；“利有攸往，终则有始也”<sup>②</sup>。“终”，便是“穷”。有穷亦有通，穷了便变，变而为通，终了再重新开始。先甲三日，过去了，后甲的三日，重新再开始。《易》上下篇，后卦接前卦，前卦终了，后卦开始。《屯》卦终了，变而为“蒙”；“屯”终了，“蒙”之开始。“咸”终了，“恒”之始出。其他各卦亦都是如此的“终则有始”，“穷变则通”。俗话塞翁失马，塞翁得马；得为失之开始，失亦为得之开始。相因而相承，相反而相生。正因为此，韩伯说《序卦》非《易》之蕴<sup>③</sup>；朱熹则以为谓非圣人之精则可，非《易》之蕴则不可<sup>④</sup>。两说之一，乃症结之咎，所持原理各异。矛盾原理关系一切实有，因果原理则只关系到“偶有”的实有。矛盾原理具有普遍的意义，而因果原理的普遍性比较矛盾原理是次位。韩伯对于《序卦》的批评，可作研究的参考，然《序卦》基于因果原理而作，属关系的“偶有”，不是关系一切“实有”却是肯定的。

① 《彖辞上·蛊》。

② 《彖辞下·恒》。

③ 参阅《周易正义·周易序卦》，第十下引文。

④ 朱熹：《朱子语类·周易十三序卦》，卷77。

## 第 二 卷

### 易经的存在原理



# 第一章 三极的存在原理

## 第一节 天、地、人三极存在原理

存在,哲学上指意识思维、感觉以外的客观的独立实体。既为“实体”,它是实在、是物质。换言之,存在的本身就是实体物质的存在。存在,无过去,亦无现在,更无未来。同时,其又不能用相反的“不存在”与之对应或比较。因为存在,亦即物质不能被创造,亦不能被消灭,属于原来的自有,无由对应或比较。希腊哲学家帕米尼德斯Parmenides(540~470 B.C.)说:“我们应该去想,也应该去做;存在的就存在,不存在的就不存在。”<sup>①</sup>显然,帕米尼德斯所说牵涉到一个逻辑根本法则:存在的就存在,不存在的就不存在;甲等于甲,非甲等于非甲。此外,于这“同一律”的“想和做”之中,帕米尼德斯又引申了另个法则“矛盾律”:“不存在永远不会变成存在,同样,存在的也不可能变成不存在。”即甲不等于非甲,非甲不等于甲。在此矛盾以及不可能之中,他集“同一律”“矛盾律”两者之长,而导出“排中律”的前提:“那些把存在和不存在视为相同,同时,又把它们视为不同的人,则走了来回之路。”“来回之路”,希腊文意为:“相互矛盾”及“不可能”。“甲不可能同时等于甲、又等于非甲;非甲亦不能同时等于非甲,同时又等于甲”。这样就形成了帕米尼德斯的“排中律”的架构。

帕米尼德斯发现同一律、矛盾律、排中律的思想法则之后,为了思想的绝对性与全理性,还认为感官世界中的各种现象,似乎都

<sup>①</sup> 参阅:《古希腊哲学史》。

在“生成变化、生灭当中”。所谓“生成变化”，就是“存在与不存在”之间的交换。其否定感官世界的真实性，而只承认思想的真实性。他所说的“思想与存在一致性”，其实质即想得通的就一定存在，想不通的就一定不存在；存在与不存在无法并存。用现代语言说，精神等于存在，物质等于虚无；精神与物质无法共处，无法相容，无法和谐。但现在的学者，却要求以科学的、能共处、相容、和谐的认识。

存在，在事物的存在情况之下，有其一致性和确实性的法则；认识这些法则有助于我们明了事物所循的规则发生和发展。所谓存在原理，亦称实在原理，指事物实体界所能发生一切事物的存在情况原理，用以认识一切事物存在情况的所以然。在易学中，前述“易有太极”，太极，乃《易》之根本原理。其存在原理即“六爻之动，三极之道也”，“三极”，系存在原理。“三极”者，谓“时间”、“空间”、“人间”，而“人间”首先遇到的即是“事”、事物。

“事”及其存在，怀特海 Alfred North Whitehead (1891~1947)认为“事 the Event”是实在事物的一个单元。在宇宙变化演绎的历程中，唯有“事”是最具体的、最真实的存在，Actual Entity 或现实情境 Actual Occasion<sup>①</sup>。爱因斯坦 Albert Einstein (1879~1955)，根据他的“相对论”Relativism，认为凡物质的运动以及光、时间、空间运动都是相对的，亦认为“事”是真实的实在的事物和为最具体、最真实的存在<sup>②</sup>。返观《易传》所云：“天下之至赜而不可恶也，天下之至动而不可乱也。”（赜，读Zé[则]，意幽深难见也）“至赜的”、“至动的”应说是一种真实的存在和现实的情境，但是，对这外在不受人意志左右的“至赜”现实和“至动”情境，不要有所厌恶与有所搅乱。因其有一致的、确实的法则和体系，如易学家通常所称“典常”、“典要”、“典则”等，且和存在原理的法式和体系具

① Lincolin Barnett: The Universe and Dr. Einstein, P101. 1984 by Harper & Brothers.

② Process and Reality, New York. 1929.

有同一性质的概念。没有现实，就没有存在。一切法式和体系，都不能凭空虚构，应是依于现实存在而存在而实现之原则。

科学，尤其自然科学体系是以空间和时间为其主要概念的，太空诸星有距离、方向和位置，它们的存在亦有久、暂。这些关系，都是客观的存在。而同样社会科学的文化体系亦不能离开空间、时间单独存在，更不能离开人间的精神力量和活动。否则，文化体系的价值、功能和意义则完全丧失了。所见的只是一堆不相连贯的自然事象和历程，与原来的实在无甚任何的类似。易事理学是文化科学的一环，自然亦是一样，它不但有时间的关系，有空间的关系，更主要的还有人间的关系。

六爻之动，三极之道也。（《系辞上·第二章》）

昔者圣人之作易也，将以顺性命之理，是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。

兼三才而两之，故易六画而成卦；分阴分阳，迭用柔刚，故易六画而成章。（《说卦》）

《易》事理学中的“三极”：“时间”为一极，“空间”为一极，“人间”为一极；“天道”、“地道”和“人道”，合之为“三才”。就绝对时间、绝对空间和绝对人间而言，称为“三极”。就相对的天道、地道和人间而言，称为“三才”。绝对时间，恒久延续，既没有开始，亦没有终了。绝对空间，四周方向不伸展至于无穷，万事万物存于其中而能自由迁徙和运动。绝对人间，则以人类生存的维持和发展永无止境，亦永无限量。而“天道”不必是纯阳，“地道”不必是纯柔，“人道”不必是纯仁；有“阳”必有“阴”，有“柔”必有“刚”，有“仁”必有“义”。却是相对的，并且以此“三才”作为分析“事”的现实存在或现实情境的重要依据。

## 第二节 时间、空间、人间三极 和三度空间的座标主客体

罗素 Bertrand Russell (1872~1970) 1920 年在我国讲学,“新实在论”是其哲学思想的重要组成。他认为世界并非成于物质的原子,而是成于“诸关系、诸事实”。这些关系和事实,称为“事素 Event”<sup>①</sup>。实在世界由无数“个别 Particular”组成。这些“个别”的区别可从感觉上得到的认识,从而成为系统的诸关系,并可根据逻辑的则例而构想而判断。当然,这种建筑在“感觉材料”和“外部关系”基础上的认识论,因其科学性的与否,不是每人都能接受的。尤其于“感觉”认识此前就是老话题,即使西方的哲学家历来亦并非完全一致。德国哲学家康德对其的解释,认为是“纯是现象”的认识。所谓现象的认识,是指“超意识的事物”本无从认识,所认识的只是现象。康德在这种认识上提出“质料 Mater 与法式 Form”两个要素。“质料”,就是物体的自身所发出的“刺激”,是浑沌的、没有规则性的。人们感觉到“刺激”并不是被动地去接受,而是照一定的法式作出反应。感觉能力原备两种先验的法式,即时间和空间。在感觉到“质料”时便按照时空法式加以整理和安排,以形成物体现象的认识。可是,当一件“事象”出现和发生,犹如戏剧的观众,对于演员的表演在知觉上应该发生一种整理。同时亦会在知觉上发生如自己作为演员所有的“事象认识”的另一种安排。显而易见,在事理学上的存在原理,就其体系结构而论,必然要从时间、空间、人间三大法式来认识。况且存在:离开了空间、时间的物体或离开物体的时间、空间都是不存在的。

自然界所有一切事物的基本性质即一切物的“事素”,是在不断地绵延、扩展,必须用一种缜密的方法,将一切“事素”化为可能

---

<sup>①</sup> 参阅《西洋哲学史》。

的、最小的范围,使之入于感觉认识,同原来的抽象概念亦就是先验的法式与感觉认识中的事物更加接近。哈佛大学教授怀特海所提出的“接近之路程 Routes of Approximation”,此种扩展抽象的方法是习惯经验的本能作用的系统化。在语言哲学上,语言符号有两类:一种是指单纯的对象或事象的,称为“符号事素 Signe-vents”;一种是指多种对象同隶属于一类的“符号图案”。一切“事素”只能见于一时或一处,这是符号“事素”。“多种事素”却能于同一时期占据数个不同的地位,会有各种不同的“事态 Occurences”的显示,这就是符号图案<sup>①</sup>。易学上的卦和爻应是语言符号:爻是符号“事素”,卦便是符号图案。如王弼《易略例》中说:“卦者,时也。”“乾”卦象征一个时期;“乾”的初九、九二、九三、九四、九五、上九六爻,为单纯的符号事素,将之合起来便成了多种事素在同一时期所占据若干不同地位,而具有的不同的事态,此即包括多种事素的符号图案。符号图案的使用主要寻求和接近诸事素中各种关系的简单化,放在特定的环境,即包括严格的“空间”和“时间”的界域,来观察诸事素。其首先构成内容的差异和区别为空间的诸分段,为时间的诸俄顷,以达于接近之路程,而成为一个“抽象组合 Abstract sets”<sup>②</sup>。这种抽象组合,即是语言哲学上的“符号图案”。

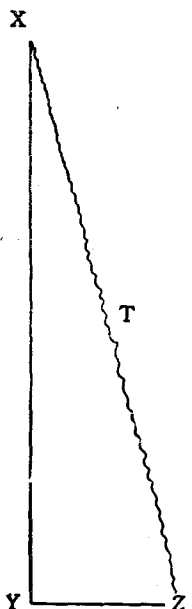
“事素”,是相对论中由空、时所生有限定的绵延与有限定的广袤两者的并合(“绵延”、“广袤”是极小、极微的),一切实在的都同时存在于空间和时间之中。从物理学来说,没有物质,就没有空间;没有物质,就没有时间。由《易》之事理学来说,没有“事素”,就没有空间;没有“事素”,亦没有时间。爱因斯坦有一次答《纽约时报》记者说:“时间和空间,并不是宇宙之容器 Space is not the vessel of the universe。假若没有内容,它们是根本不能存在的。”事物,是宇宙的内容,“空间”和“时间”其自身的存在,离开了事物的

① 《语言学概论》。

② 吴康:《近代西洋哲学要论》。



运动和静止,想象“空间”和“时间”是不可能的。为此,随“空间”和“时间”的统一产生运动,“空间”和“时间”亦为运动的两个要素。在爱因斯坦的坐标系上于三个空间轴(X、Y、Z)之外,又加上了一个时间轴(T),以求得空时的统一。这个被称为空时连续体 Space



time-Continuum, 是绝对的。事物,只有在这个绝对的连续体上,确定了位置和时限以后,才能真正获得客观的意义。此外,“空间”和“时间”是不可分的,如果空间和时间一分开,便成无形的幻影,只有两者结合才能保持多少的真实。然而宇宙又是个无定形的空时连续体,没有固定的结构,变化无穷,什么地方有事物和运动,连续体就受到干扰。同时,“空间”谓上下四方,乃横至于无垠;时间谓往古来今,乃纵至于无限。两者常是对应的,犹如鱼水关系,鱼游于海,能够激动周围的水。一颗星、一颗彗星、一道天

河在空时连续运动，也同样能变更空时的几何构造，像海中岛屿周围的旋涡，造成局部的不规则状态，而物质集中程度愈高，所造成空时的屈曲度亦愈大。

“时间”、“空间”，在易学上亦有同样的反映。《易》的六十四卦三百八十四爻，每一爻每一划即为一个空、时连续体。每卦六爻，动任何一爻便会产生空、时几何构造的变更。况且易学的特征是在“动”和“变”。

以动者尚其变。《《系辞上·第十章》》

吉凶悔吝者，生乎动者也。《《系辞下·第一章》》

爻也者，效天下之动者也。《《系辞下·第三章》》

为道也屡迁，变动不居，周流六虚。《《系辞下·第八章》》

道有变动，故曰爻。《《系辞下·第十章》》

六爻之动，三极之道也。《《系辞上·第二章》》

爻有等，故曰物。物相杂，故曰文。文不当，故吉凶生焉。《《系辞下·第十章》》

有变动，就会有参差不齐。六十四卦中，只有“既济”䷾卦是六位各得其正的。其余六十三卦皆有屈曲度、参差不齐。“文不当”，便是指有屈曲度和参差不齐的卦。一个卦有不当、有曲度、有不齐，那就要使它变成“不当的当，不齐的齐，有曲度而没有曲度”，像“既济”卦一样六位各得其正。又，因为一爻的“事素”只能见于一处和一时，三百八十四爻是三百八十四“事素”，其间各不相同，在此绝对意义上确定每卦、每爻的位置和时限，则能产生各自有别的、真正的客观意义。

在人类的日常生活中，有所感觉或经验的不同事物(件)的秩序或排列，不外乎“方位”、“距离”、“久”、“暂”等种关系的交互穿插。而且又是以人类为当事者“我”为主轴的。由此，“感觉空间 Sensational space 和知觉时间 Perceptual Time”，成了“我一空间，我一

时间”的主观“空间”和主观“时间”的存在，亦即以“我”为观察座标上的主体和中心。像平常人们所说的“我在这里”、“我不在那里”、“这时我在”、“那时我不在”。“空间”和“时间”都因认知主体的“我”才有确实性。物理世界的机械作用需要有三种元素：时间、距离、物质。爱因斯坦认为空间的几何结构取决于物质。人的社会活动，亦需有三种元素：“空间”、“时间”和“人间”。易学家认为卦的“空间”、“时间”构成的几何结构，“人间”是能认识和把握的。所谓“神而明之，存乎其人”<sup>①</sup>，就是这个意思。所以，在易学上所建立的事理的观念，同是以“人”为观察座标上的主体和中心。科学家时常以表面有波纹的肥皂泡为比喻：肥皂泡的表面只有二度，而宇宙泡则有四度，空间三度，时间一度。用以吹成大肥皂泡的物质，即是肥皂膜和空的时间结合起来空的空间<sup>②</sup>。其实，大肥皂泡的物质亦应该算一度，当为五度。人事世界的肥皂泡自不待言，当是“空间”三度，“时间”一度，加上“人间”的一度，便为五度相对座标系 *Quingue-Frame-Relativity-Refere-netum*。易学的一爻一划，便是“时间”、“空间”、“人间”的连续体的“符号事素”。

巴甫洛夫 Ivan Petrovich Pavlov (1849~1936) 和弗洛伊德 Sigmund Freud (1856~1933) 生理学、精神心理学研究所确立的行为场界学说：以“我”为座标，凡客观环境上的现象或因素，称之为“场 Field”；凡主观本体机能上的反应或反映，称之为“界 Front”。“场”和“界”的分别，是在观察座标安置以后，进行研究、观察姑且分开来的一种假设<sup>③</sup>。易学事理学上所假设的“场”和“界”，便是“观象和玩占”。“象”，是客观现象的“场”；“占”，是主观本体机能上的“界”。科学，不论是自然科学，还是哲学、社会科学，其要者既在了解、寻求事物的内在性质，又在深究它们的相互关系。尤其

① 《系辞上·第十二章》。

② *The Universe & Dr. Einstein* P. 94.

③ 靳宗岳：《原子时代的人类新世纪人际思想场界论》。

是哲学要把一切客观实在，化为凭藉感觉而存在的抽象概念，并使其力求接近而付之体系化。因之，“空间”，有确定的空间参照体系 Reference System；“时间”，有确定的时间参照体系；“人间”，亦有确定的人间参照体系。易学如是离开参照体系，则无固定的位置和时限，空间和时间，只有在事件和体系之间的关系确定时，在事理学上才有意义。每个对象或座标，有其特定的位置、时限和人间的关系：“空”、“时”、“人”，皆以自己的对象(对照物)作标准。“圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼”<sup>①</sup>，“典礼”和“体系”为同一概念。圣人从“动”的体系中，观察“时间”和位置。位置如何地随时间变化而变化，时间又如何随人间而“得时”或“失时”，都有其一定的固定参照体系。

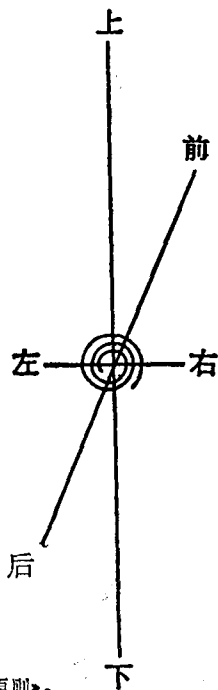
---

① 《系辞上·第十三章》。

## 第二章 六爻空间及其适变度

### 第一节 六爻的空间与二、五爻的事物象征

空间的存在,人本主义哲学家费尔巴哈Ludwig Andreas Feuerbach(1804~1872)认为乃是第一个存在。“我”,在此被作为一种实在本质体现的第一标志,就是说“人”为宇宙万象的中心、万象的最高存在<sup>①</sup>。其实,一切物体都存在于空间,由于物体存在的广



<sup>①</sup> 参阅《未来哲学之根本原则》。

延性，而使现实的空间依三度 Three dimensions 而存在，人类亦依此获得上下（深）、左右（广）、前后（袤）的经验。此外，三度空间是客观的，它的存在不依赖于人的意识，乃为运动物体的存在形式。诸事物因空间而存在，空间却不依诸事物而有无。但它的实在性，致使与事物之间存在着一种关系状态 Relationship；事物的位置、距离和方向空间等诸关系状态。此等“空间关系 Spacial Relations”，即上下、左右、前后三维的感觉空间，易学事理学的空间，亦类是属。

易学是以六十四卦和每卦六爻象征诸事物的位置、距离和方向，而获得诸事物间某些秩序或关系的。全卦六爻，分为内外、分为上下、分为前后、分为左右四度的感觉空间。

女正位乎内，男正位乎外。（《象辞下·家人》）

火动而上，泽动而下。（《象辞下·睽》）

需，须也，险在前也。（《象辞上·需》）

蹇，难也，险在前也。见险而能止，知矣哉。（《象辞上·蹇》）

师左次，无咎。（《易经上·师六四》）

入于左腹。（《易经下·明夷六四》）

折其右肱。（《易经下·丰九三》）

“内”、“外”、“上”、“下”，是空间观念上的长度和高度（方位）的感觉。“前”，便是自己位置的感觉，险在“前”面，而自己则在险的“后”面。“师”卦六四的“左”次，是向“左”退和六三相对，六三的师或舆尸，便是向“右”进了。“明夷”的六四入于左腹，亦以四为“左”，而“丰”的九三折其“右”肱，亦以三为“右”。“左”和“右”，在空间观念上是宽度的感觉。空间以面而言，易把六画卦便分为“内面”和“外面”、“上面”和“下面”、“前面”和“后面”，以及“左面”和“右面”。

就易学六划卦的整体分析，《乾凿度》以三划以下为“地”，四划以上为“天”，把六划卦为“天面和地面”。《文言》：“九三，重刚而不中，上不在天，下不在田”；“九四，重刚而不中，上不在天，下不在

田，中不在人”。把六划卦又分为“天”、“地”、“人”三区划，以初二为下，三四为中，五六为上。但就六划卦的内外两体、或上下两体而言，又分为两个面，以内卦或下卦为一个面，以外卦或上卦为又一个面。凡二、五称“中”，二是下面的“中”，五是上面的“中”。

初筮吉，以刚中也。（《象辞上·蒙》）

有孚窒惕中吉，刚来而得中也。（《象辞上·讼》）

刚中而应。（《象辞下·升》）

柔得位得中，而应乎乾，曰同人。（《象辞上·同人》）

其来复吉，乃得中也。（《象辞下·解》）

初吉，柔得中也。（《象辞下·既济》）

纷若之吉，得中也。（《象辞下·巽》）

需于沙，衍在中也。（《象辞上·需》）

率复在中，不自失也。（《象辞上·小畜》）

幽人贞吉，中不自乱也。（《象辞上·履》）

大车以载，积中不败也。（《象辞上·大有》）

鸣谦贞吉，中心得也。（《象辞上·谦》）

其子和之，中心愿也。（《象辞下·中孚》）

干母之蛊，得中道也。（《象辞上·蛊》）

九二贞吉，得中道也。（《象辞下·解》）

黄离元吉，得中道也。（《象辞上·离》）

有戎勿恤，得中道也。（《象辞下·夬》）

舆说辐，中无尤也。（《象辞上·大畜》）

求小得，未出中也。（《象辞上·坎》）

九二悔亡，能久中也。（《象辞下·恒》）

九二贞吉，以中也。（《象辞下·大壮》）

九二利贞，中以为志也。（《象辞下·损》）

困于酒食，中有庆也。（《象辞下·困》）

九二贞吉，中以行正也。（《象辞下·未济》）

以上二十四个卦，《彖辞》、《象传》皆是以“下的二为中”。

原筮无永贞，无咎，以刚中也。《《彖辞上·比》》

柔中而上行。《《彖辞上·噬嗑》》

顺以说，刚中而应。《《彖辞上·萃》》

柔进而上行，得中而应乎刚。《《彖辞上·睽》》

蹇利西南，往得中也。《《彖辞下·蹇》》

其位，刚得中也。《《彖辞下·渐》》

柔得中乎外，而顺乎刚。《《彖辞下·旅》》

未济亨，柔得中也。《《彖辞下·未济》》

黄裳元吉，文在中也。《《彖辞上·坤》》

长子帅师，以中行也。《《彖辞上·师》》

邑人不诫，上使中也。《《彖辞上·比》》

以祉元吉，中以行愿也。《《彖辞上·泰》》

恒不死，中未亡也。《《彖辞上·恒》》

大君之宜，行中之谓也。《《彖辞上·临》》

敦复无悔，中以自考也。《《彖辞上·复》》

大蹇朋来，以中节也。《《彖辞下·蹇》》

鼎黄耳，中以为实也。《《彖辞下·鼎》》

其事在中，大无丧也。《《彖辞下·震》》

其位在中，以贵行也。《《彖辞下·归妹》》

甘节之吉，居位中也。《《彖辞下·节》》

以上二十个卦，《彖辞》、《象传》皆是以“上面的五为中”。

刚中而志行，乃亨。《《彖辞上·小畜》》

刚过而中。《《彖辞上·大过》》

维心亨，乃以刚中也。《《彖辞上·坎》》

柔丽乎中正，故亨。《《彖辞上·离》》

贞大人吉，以刚中也。《《彖辞下·困》》

改邑不改井，乃以刚中也。《《彖辞下·井》》



刚中而柔外。《《象辞下·兑》》

刚柔分而刚得中。《《象辞下·节》》

柔在内而刚得中。《《象辞下·中孚》》

柔得中，是以小事吉也。《《象辞下·小过》》

以上是兼指“下面的二和上面的五为中”。二和五的“中”，亦称“包”；二为初三所“包”，五为四上所“包”。如下：“包蒙吉”；“包荒”；“系于苞桑”；“包承”；“包有鱼”；“以杞包瓜”<sup>①</sup>。“苞”，一作“包”，古通用，都以二和五为“包”。如“否”六三的“包羞”，“姤”九四的“包无鱼”，以三和四为“包”，这又以六画卦的全面为言，以三和四为“中”。犹如《象传·中孚》所说：“柔在内而刚得中。”亦以三和四为“内”，自然是就六画卦的全面而言。“黄裳元吉”；“君子黄中通理”；“得黄金”；“黄离元吉”；“执之用黄牛之革”；“得黄矢”；“鼎黄耳”<sup>②</sup>。黄为中色，则又以黄色象征“二和五的中”。初，是六爻最下的一爻，所以称“下”，亦称“卑”或“本”。“本”为根，根为下面的东西。如：

潜龙勿用，阳在下也。《《易经上·乾》，初九》

以贵下贱，大得民也。《《易经上·屯》，初九》

剥床以足，以灭下也。《《易经上·剥》，六二》

藉用白茅，柔在下也。《《象辞上·大过》》

元吉无咎，下不厚事也。《《象辞下·盖》》

井泥不食，下也。《《象辞下·井》》

谦谦君子，卑以自牧也。《《象辞上·谦》》

栋桡，本末弱也。《《象辞上·大过》》

“噬嗑”初九：履校灭趾；“贲”初九：贲其趾；“大壮”初九：壮于趾；“夬”初九：壮于前趾；“鼎”初六：鼎颠趾；“艮”初六：艮其趾。

① 《象辞》、《蒙》、《泰》、《否》、《姤》。

② 《文言·坤》；象辞：《坤》、“噬嗑”、“离”、“遯”：“解”、“鼎”。

“剥”初六：剥床以足。

“咸”初六：咸其拇。

“坤”初六：履霜；“离”初九：履错然；“归妹”初九：跛能履。

“遯”初六：遯尾厉。“既济”初九、“未济”初六：濡其尾。

“乾”初九：潜龙勿用；“坎”初六：入于坎窞；“困”初六：入于幽谷；“井”初六：井泥不食。

趾、足、拇、履、尾、潜、坎窞、幽谷、井泥皆是象征的事物“下”。“上”，称“穷”。“初”，有时亦称“穷”。“穷”，是“极”、极端的意思。如：

“豫”，初六鸣豫，志穷凶也。（《象辞上·豫》）

“大壮”，壮于趾，其孚穷也。（《象辞下·大壮》）

“旅”，旅琐琐，志穷灾也。（《象辞下·旅》）

“需”初九：需于郊；“渐”初六：鸿渐于干；“同人”初九：同人于门；“随”初九：出门交有功。

以上皆是以“初”称“穷”。演绎而言之，郊，为城外；干，为水涯；门户，为室外。凡此皆寓穷意。“上”，是六爻最上的一爻，所以称“上”，亦称“末”或“穷”。如：

“履”上九：元吉在上；“大有”上九：大有上吉；“豫”上六：冥豫在上；“随”上六：上穷也；“贲”上九：上得志也。（《象辞上》）

“恒”上六：振恒在上；“革”上六：未安上也；“升”上六：冥升在上；“鼎”上九：玉铉在上；“旅”上九：以旅在上；“巽”上九：巽在床下，上穷也。“姤”上九：姤其角，上穷吝也。（《系辞下》）

“大过”，本末弱也。（《象辞上·大过》）

“穷”，《易传》有时指“时穷”，有时亦指“上极”而穷。如：“乾”上九：“亢龙有悔”。“小过”上六《象传》：“已亢也”。“小畜”上九：“尚德

载”。“蛊”上九：“高尚其事”。“解”上六：“公用射隼于高墉之上”。“比”上六：“比之无首”。“离”上九：“有嘉折首”。“既济”上六和“未济”上九：“濡其首”。“大过”上六：“过涉灭顶”。“咸”上六：“咸其辅颊舌”。“晋”上九：“晋其角”。“姤”上九：“姤其角”。“噬嗑”上九：“何校灭耳”。“大畜”上九：“何天之衢”。“大有”上九：“自天祐之”。“明夷”上六：“初登于天”。“中孚”上九：“翰音登于天”。“井”上六：“井收勿幕”。“鼎”上九：“鼎玉铉”。亢、尚、上、首、顶、舌、角、耳、天、幕、铉，皆是象征事物的“上”。又，从上的引申而为“恒”上六：“振恒”。“遯”上九：“肥遯”。“小过”上六：“飞鸟离之”。“肥”，为“飞”声误<sup>①</sup>。“豫”上六：“冥豫”。“升”上六：“冥升”。振、肥、冥，亦不外是“终极”的意义。

## 第二节 三、四爻的空间存在与时间的边际

三和四爻，就六划卦的整体来说，自然是“中”。《文言》：“九三重刚而不中，上不在天，下不在田。九四重刚而不中，上不在天，下不在田，中不在人。”<sup>②</sup>“中”，亦称“内”，如《象传·中孚》：“柔在内而刚得中”，便以三和四为“内”。就六画卦的两体言之，则三和四是内卦和外卦、下卦和上卦的“际”。际，边岸也，易学上为时空之“际”。《象传·泰》九三：“天地际也”；《象传·丰》上六：“丰其屋，天际翔也。”因三和四有内卦和外卦、下卦和上卦的边际，故三和四亦称：上下、进退、来往、次且。如：

上下无常，非为邪也。进退无恒，非离群也。（《文言·乾》）

观我生进退，未失道也。（《象辞上·观》）

来之坎坎，终无功也。（《象辞上·坎》）

① 《后汉书·张衡传》：“利飞遯以保名。”“肥”，皆作“飞”。

② 《文言·乾》。

往蹇来反，内喜之也。往蹇来连，当位实也。（《象辞下·蹇》）

其行次且，位不当也。（《象辞下·夬》）

其行次且，行未牵也。（《象辞下·姤》）

此之“上下”、“进退”、“来往”、“次且”，指盘旋于内卦和外卦、下卦和上卦之间的边际。但据成蓉镜芙卿的《周易释·爻例》：“三爻者，内卦之终；四爻者，外卦之始。故称际。‘泰’九三‘天地际’，谓外坤内乾间也”所说，“终始”，是时间的观念，“外内”，则是空间的观念。“际”，具有空与时的两者观念。

易学家把六划卦分为：上下、内外、前后、左右以及“际”和“中”，便有了一卦为一地区，一爻为地区的小区的空间法式。此法式概括和集中体现于“位”的观念。“位”的重要性，如以费尔巴哈的空间和时间说，它并不是简单的现象形式，而是本质条件、“理性”形式、存在规律。亦即“思维规律”：“位置是第一个理性质。没有空间，便没有任何位置的体系。各种不同的位置是直接地联系于空间，理性形式只在空间中定向。位置的差异是适当的和不适当的第一差异。”<sup>①</sup>在易之《象传·乾》曰：“六位时成。”“位者，爻所处之象也。”<sup>②</sup>爻之初、三、五为阳位。二、四、上为阴位。凡“阳”居初、三、五；“阴”居二、四、上，便算“得位”、“当位”。如：

柔得位而上下应之。（《象辞上·小畜》）

柔得位得中而应乎乾。（《象辞上·同人》）

进得位，往有功也。（《象辞下·渐》）

柔得位乎外而上同。（《象辞下·涣》）

“小畜”和“涣”的得位，是指六四而言；“同人”是指六二而言；“渐”便指九五而言。

① Samuel Alexander: Space, Time, and Deity, Vol. II, P. 14; 1920, New York, The Macmillan Company.

② 王弼：《易略例·明卦适变通爻篇》。

刚当位而应。《《象辞下·遯》》

当位贞吉。《《象辞下·蹇》》

当位以节，中正而通。《《象辞下·节》》

刚柔正而位当也。《《象辞下·既济》》

六四，当位疑也。《《象辞上·贲》》

往蹇来连，当位实也。《《象辞下·蹇》》

“遯”和“节”的当位，指九五。“贲”和“蹇”，指六四，而“蹇”的“当位贞吉”，则指六二和九五。“既济”的“刚柔正而位当”，则又指六爻皆“当位”，亦称“正位”者。如：“女正位乎内，男正位乎外”<sup>①</sup>；“王居无咎，正位也”<sup>②</sup>。“涣”的正位，指九五；而“家人”，则兼指六二和九五。亦称位正当。如：“夬”卦：“履贞厉，位正当也”<sup>③</sup>；“大人之吉，位正当也”<sup>④</sup>；“孚于剥，位正当也”<sup>⑤</sup>；“有孚挛如，位正当也”<sup>⑥</sup>。相反的，阳居二、四、上，阴居一、三、五，便算失位。如：“刚失位而不中”，指“小过”，亦称“未得位”。如：“旅于处，未得位也”<sup>⑦</sup>，亦称“非其位”。如：“久非其位，安得禽也”<sup>⑧</sup>，亦称“不当位”、“未当位”者。如：

柔得中而上行，虽不当位，利用狱也。《《象辞上·噬嗑》》

虽不当位，刚柔应也。《《象辞下·未济》》

虽不当位，有与也。《《象辞下·困》》

解而拇，未当位也。《《象辞下·解》》

“噬嗑”的不当位，指六五而言；而“未济”，则六爻都“不当位”。亦

① 《象辞下·家人》。

② 《象辞下·涣》。

③ 《象辞上·履》。

④ 《象辞上·否》。

⑤ 《象辞下·兑》。

⑥ 《象辞下·中孚》。

⑦ 《象辞上·旅》。

⑧ 《象辞下·恒》。

称“位不当”。再如：

“履”六三：咥人之凶，位不当也；“否”六三：包羞，位不当也；“豫”六三：盱豫有悔，位不当也；“临”六三：甘临，位不当也；“噬嗑”六三：遇毒，位不当也；“睽”六三：见舆曳，位不当也；“震”六三：震苏苏，位不当也；“兑”六三：来兑之凶，位不当也；“中孚”六三：或鼓或罢，位不当也；“未济”六三：未济征凶，位不当也。

“晋”九四鼫鼠贞厉，位不当也；“夬”九四其行次且，位不当也；“丰”九四丰其蔀，位不当也；“小过”九四：弗过遇之，位不当也；

“大壮”六五：丧羊于易，位不当也①。

“当位”和“不当位”，指阳居阳位，阴居阴位，或是阴居阳位、阳居阴位，没有例外。只有“需”上六《象传》：“虽不当位，未大失也”，稍违定例。屈万里认为（1907～1979）疑“位”为羡文。因经言有“‘有不速之客三人来，敬之终吉。’不速之客，本不当敬。故《象传》释之曰：‘不速之客来，敬之终吉。虽不当，未失也。’不当，为敬之不当。若著位字则费解矣。”②此说是可从的。《象传·困》上六：“困于葛藟，未当也。”是此说的明证。《象传·噬嗑》六五：“贞厉无咎，得当也”，“得当”，应是六五的柔顺而中，并不是指当位而言，亦不失为一个好的例证。王弼《易略例》：“弱而不惧于敌者，得所据也。”如“师”的六五，便是弱而不惧于敌，中行便是“得所据”，得所据亦是“得当”的意思。

“位”于易学中的重要性，又有“当”与“不当”而有“高下”、“贵贱”、“尊卑”之说。《系辞》说：“列贵贱者存乎位”，而六爻以五为最尊。《象传·大有》：“柔得尊位大中，而上下应之，曰大有”，即指六五而言。以阴居五，通常为“不当位”、“未得位”，但“大有”之六五

① 《象辞上·下》。

② 屈万里《先秦两汉易例述评》；王引之：《经义述闻》。

居天下之大中，却称得尊位，尊位亦称“天位”。《彖传·需》：“位乎天，以正中也”，“正中”便是指九五。《象传·师》九二：“在师中吉，承天龙也”的“天”，亦是指九五。尊位亦称“帝位”。《彖传·履》：“刚中正，履帝位而不疚，光明也。”此位当指九五而言。此外，再如“乾”九五“飞龙在天”；“姤”九五“有陨自天”。便以五为天位。“泰”六五和“归妹”六五的“帝乙归妹”，以五为帝位。“临”六五“大君之宜，吉”；“归妹”六五“其君之袂，不如其娣之袂良”。以五为君位。“比”九五“王用三驱”；“家人”九五“王假有家”；“涣”九五“涣王居，无咎”。以五为王位。全卦六爻便为六位，《乾凿度》以初为元士，二为大夫，三为三公，四为诸侯，五为天子，上为宗庙。因而有“尊”、“卑”、“贵”、“贱”之别。易学家在“空间”关系上亦论到“方向”。如：

利西南得朋，东北丧朋。（“坤”）

密云不雨，自我西郊。（“小畜”）

利西南，不利东北。（“蹇”）

明夷于南狩，得其大道。（“明夷”九三）

密云不雨，自我西郊。公弋取彼在穴。（“小过”六五）

东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。（“既济”九

五）

《说卦》于八卦的方位则更明确地表示为：

万物出乎震。震，东方也。

齐乎巽。巽，东南也。齐也者，言万物之絜齐也。

离也者，明也，万物皆相见，南方之卦也。圣人南面而听天下，向明而治，盖取诸此也。

坤也者，地也，万物皆致养焉，故曰致役乎坤。

兑，正秋也，万物之所说也，故曰说乎兑。

战乎乾。乾，西北之卦也，言阴阳相薄也。

坎者，水也，正北方之卦也，劳卦也，万物之所归也；

故曰劳乎坎。

艮，东北之卦也，万物之所成终而所成始也，故曰成言乎艮。

八卦只有“坤”和“兑”两卦，没有说明方位。但“坤”次于“离”南之后，自然是西南的方位了。“兑”又次于坤后，而在“乾”西北之前，自然是正西的方位。邵雍以“天地定位，山泽通气”一章，定为“乾”南、“坤”北、“离”东、“坎”西、“震”北、“兑”东南、“巽”西南、“艮”西北，说是伏羲的先天方位，而前面所述，即是文王的后天方位<sup>①</sup>。胡渭东樵(1633~1714)以为“原文没有一字言及方位”，为此亦不必再拘泥先天、后天。《说卦》的八卦方位，以“万物出乎震，震，东方也”开始，显然以春、夏、秋、冬四时配八卦方位。以“坎者，水也，正北方之卦也”。又以木、火、金、水、土五行配八卦方位<sup>②</sup>。魏伯阳的《参同契》又以“庚辛”、“丙丁”、“甲乙”为月出，定八卦之位置<sup>③</sup>。这些虽是为了占验、修炼配置八卦的方位，但欲了解卦变、爻位等空间关系，便不能不涉及于此。

《易》，除了时空的存在关系外，还有爻位变动。爻位变动，一般学者皆称之为“卦变”。其实，爻位变了，卦亦必变。但，亦有些学者认为“卦，当是就卦论卦，如果卦变了，便不是这一卦了，而是别一卦了，彼此根本不相干”。可是，《彖传》明确有着“往来”、“内外”、“上下”的记载：

“讼”，有孚窒，惕中吉，刚来而得中也；

“随”，刚来而下柔，动而说，随；

“贲”，亨，柔来而文刚，故亨；

“无妄”，刚自外来，而为主于内；

“涣”，亨，刚来而不穷，柔得位乎外而上同。

“讼”、“随”、“贲”、“无妄”、“涣”，《彖传》说是“内外往来”。

① 《宋元学案》，《百源学案》。

② 胡渭：《易图明辨》卷六。

③ 魏伯阳：《周易参同契》。



“蛊”，刚上而柔下，巽而止，蛊；

“噬嗑”，柔得中而上行，虽不当位，利用狱也；

“贲”，分刚上而文柔，故小利有攸往；

“大畜”，其德刚上而尚贤，能止健，大正也；

“晋”，柔进而上行，是以康侯用锡马蕃庶，昼日三接也；

“睽”，柔进而上行，得中而应乎刚，是以小事吉；

“损”，损下益上，其道上行；

“益”，损上益下，民说无疆。自上下下，其道大光。

“蛊”、“噬嗑”、“贲”、“大畜”、“晋”、“睽”、“损”、“益”，《彖传》说是“上行下行”。

从西汉京房的爻变，到东汉荀爽、三国虞翻的卦变，虽说两者之间是一回事，爻变，就是卦变，但爻变却有多种成说。

反卦说：《序卦》便以此为序，《彖传》等亦以此义为是。如䷐“蛊”反为䷐“随”，“蛊”的上九变为“随”的初九，下于二三的柔，所以说“刚来而下柔”。䷔“明夷”反为䷢“晋”，“明夷”的六二，进而为“晋”的六五，所以说“柔进而上行”。“否”反成“泰”，“泰”反成“否”。“损”反成“益”，“益”反成“损”。类此就是《杂卦》所谓“反其类”。

十二消息卦说：一阳五阴的卦，来自“剥”、“复”。一阴五阳的卦，来自“姤”、“夬”。二阴四阳的卦，来自“遯”、“大壮”。二阳四阴的卦，来自“临”、“观”。三阴三阳的卦，来自“泰”、“否”。如：“随”卦的“刚来而下柔”，虞翻说是“‘否’、‘乾’上来之‘坤’初，故刚来而下柔”。这是说：“否”的“乾”上的上爻来为“坤”下的下爻，上爻和初爻互换一下，就变为“随”卦，便是“刚来而下柔”。

朱熹就近变动说：如䷐“随”的卦变从䷮“困”来。“困”的九二为“随”的初九，这便是“刚来而下柔”。或是从䷔“噬嗑”的上九为“随”的九五；从䷿“未济”的九二为“随”的初九；“未济”的上九为“随”的九五等等，凡此具是就近变动的“刚来而下柔”<sup>①</sup>。反卦说，

① 参阅朱熹：《周易本义》。

在《易经传》上是有依据的。而十二消息说、朱熹的就近变动说，在《易传》上则无依据，但不失为一种爻变或是卦变之说。此外，还有学者主张从“乾”、“坤”变来的，有主张从六子变来的。

卦，本来是一概念实体 Conceptual entity，是其将空间的诸点 Points 和时间的诸瞬 Instants 联合成为相互的关系。一个能运动的实体，当静止于时间的每一时序和空间的每一区划时，便是卦。而卦的变，则是不同位置的组合和不同时间的诸瞬间交互关系的结合。对于易的卦变，可作如是之观，但卦一定要说从哪一卦变来的，于易义实无关宏旨。

### 第三节 二、五爻时中渐进说

时间，是事件发生的一种顺序，它给人们以“先后”和“连续”的认识，似一长流连续而无间断。所以在论时空关系中，空间为三度，时间为一度。同时，又将后者通常地截为三部：现在、过去、未来。在《易》的六十四卦，每一卦由八卦相重，共有六爻。王弼《易略例》说：“卦者，时也。爻者，适时之变者也。”“卦”表示时代 Period，每一个时代，又把它截为初、二、三、四、五、上六个阶段 Stage。据此吴澄说：“一卦一时，则六十四时不同也；一爻一时，则三百八十四时不同也。”①“卦”和“爻”象征时间的个别性和次第性。最下层的一爻为“初”为“始”，中间的四爻为“中”，最顶上的一爻为“上”为“终”。如《系辞》说：

其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终。

若夫杂物撰德，辩是与非，则非其中爻不备。（《系辞下·

第九章》）

六爻又能概括为“初”、“中”、“终”三期。在《易》的十传中，要是说《文言》是言“乾坤”之传，那末《系辞》亦是专论“乾坤”的传：俱

① 吴澄：《易纂言》。

是阴阳之说。且《系辞》体现了《易》第一原理，同时又和《杂卦》一样能体现第一原理的“矛盾律”。而《序卦》体现的是第一原理的“因果律”；《彖传》和《象传》体现的则是易事理学的存在原理及其体系结构。如《彖传》：

内阳而外阴，内健而外顺。《《象辞上·泰》》

内阴而外阳，内柔而外刚。《《象辞上·否》》

内文明而外柔顺。《《象辞下·明夷》》

以上三彖传的内和外，便是六划卦的卦分内卦和外卦。

刚上而柔下，巽而止。《《象辞上·蛊》》

柔上而刚下，二气感应以相与，止而说。《《象辞下·恒》》

刚上而柔下，雷风相与巽而动。《《象辞下·恒》》

以上的上和下，又是六划卦分封的上卦和下卦。再看《象传》：

无往不复，天地际也。《《象传·泰》九三》

樽酒簋贰，刚柔际也。《《象传·坎》六四》

以上《象传》中于“三”、“四”称“际”。

前文述及《乾凿度》：“三划以下为地，四划以上为天。”意思就是以外卦或上卦为天，以内卦或下卦为地。但不少学者于时间观念上却又把内外卦或上下卦分为前后两期。“际”，《小雅》训为“接也”。三爻和四爻可理解为前后两期相交接的时期。《文言·乾》，于“乾”九四说：“或跃在渊，乾道乃革。”朱熹《周易本义》：“离下而上，变革之时。”都是说“乾”九四离开“乾”前期而进入“乾”后期之“际”，“乾道”有所变革之时，乃是“际”的变革。“鼎”九三：“鼎耳革。”《本义》：“居下之极，为革变之时。”可见三、四之“际”，便是变革的时候。《文言·坤》于“坤”六四亦说：“地道无成而代有终也。”代，替代，亦“更”之意、变更之意。这说明了三和四是“变更”、“变革”的时候。

至于内外卦或上下卦的二、五之位，因二，是下卦的中；五，是

上卦的中，两者于时间的观念上可称之为“时中”，但它们不同于《象传》的“中”仅指空间观念。《象传·蒙》：“蒙亨，以享行时中也”，是指九二言的。如果在时间上说，就不一定为“中”，亦不称为“时中”。而初，有初的“中”；三四，有三四的“中”；上，有上的“中”。只要能及时、随时、趣时、时行、时发，能与时偕行便是“时中”。所以，《象传》不与二和五言“时中”。有时就是在二和五的中，亦不一定为“中”，如，小象·“节”九二：“不出门庭，凶，失时极也。”以“节”九二为“失时极”，没有行“时中”。而“乾”九二，《文言》以为“时舍”，即使为“中”却没有“及时”。“乾”九三的“终日乾乾”，《文言》以为“与时偕行、因其时而惕”。“坤”六三的“含章可贞”，《象传》以为“以时发也”。此说明了虽然不“中”，亦不见得不能“与时偕行”或“以时而发”。全卦初爻的“始”，上爻的“极”、“穷”。如：

履霜坚冰，阴始凝也。（《象传·坤》初六）

浚恒之凶，始求深也。（《象传·恒》初六）

亢龙有悔，与时偕极。（《文言·乾》）

亢龙有悔，穷之灾也。（《文言·乾》释上九）

无妄之行，穷之灾也。（《象传·无妄》上九）

龙战于野，其道穷也。（《象传·坤》上六）

苦节贞凶，其道穷也。（《象传·节》上六）

这里的“穷”，干宝令升注“龙战于野”云：“天道穷至于阴阳相薄也”，犹是“与时偕极”即通常所说的“时穷”。至于“上”亦称“终”：

有不速之客三人来，敬之终吉。（《象传·需》上六）

用行师，终有大败。（《象传·复》上六）

有孚威如，终吉。（《彖传·家人》上九）

无号，终有凶。（《象传·夬》上六）

比之无首，无所终也。（《象传·比》上六）

否终则倾，何可长也。（《象传·否》上九）

无号之凶，终不可长也。（《象传·夬》上六）

小人剥庐，终不可用也。（《象传·剥》上九）

丧牛于易，终莫之闻也。（《象传·旅》上九）

以时的观念看卦，依复卦逐爻而上，到了“上爻”意味着一个时代结束，而称之为“时穷”之意。但依单卦之内卦，如《象传·屯》六三：“往咎，穷也。”是“穷”指“屯”的三爻，为“屯”的前一时期告完，内卦的三，其意思相当于上卦的上。再如：《象传·泰》上六：“城复于隍”；九三为“无平不陂，无往不复”。三的“复”亦是上的“复”，三相当于上。至于“坤”六三的“无成有终”；“讼”六三、“鼎”九三的“有终吉”；“谦”九三的“君子有终”；“睽”六三的“无初有终”等，亦与此雷同。三是如此，下与四亦有这等情况。如“乾”初九的象辞：“潜龙，勿用”和九四的象辞：“或跃在渊。”九四在上卦为“下”，犹如初九在下卦为“下”。九四的“渊”，相当于初九的“潜”。这些例证显示，上下卦分为两截，就时间言之，把上下卦分为前期、后期。

既然全卦作为两个前后两期的单卦复合，那末亦可进而理解下卦的初、二、三为一个“始中终”，上卦的四、五、上又为一个“始中终”。“鼎”初六的“鼎颠趾”，九二的“鼎有实”，九三的“鼎耳革”，是前一阶段。九四的“鼎折足”，六五的“鼎黄耳金铉”，上九的“鼎玉铉”，是后一阶段。九三的“革”，是下卦的“终”，然后有四的“鼎折足，覆公餗”，为上卦的“始”，前期后期亦分明了。相反的，亦有把全卦六爻分为六个阶段，逐段进展的。如“渐”卦六爻（右为内卦、左为外卦）：

上九鸿渐于陆

九三鸿渐于陆

九五鸿渐于陵

六二鸿渐于磐

六四鸿渐于木

初六鸿渐于干

江永慎修(1681~1762),认为“陆”作“阿”韵,与“其羽可用为仪”叶韵<sup>①</sup>。“渐”,是进的意思。“干”,为水涯。“磐”,为大石。从水涯进到大石,从大石进到陆地,从陆地进到高木,从高木进到丘陵,从丘陵进到大陵。

#### 第四节 元初、始几、微介、始终、 先后、时大、时用、时义、随时

在《易经》中有些卦的六爻变动是逐层衍进的,如按新实在论的“层创说”Emergence 说法:各层级的存在物,和前一级或较低级存在着生物的关系和法则的变更,每一层级有其新的形态<sup>②</sup>。像“渐”卦等六爻的演变倒有点相似:

初六的小子厉,有言无咎;—

六二的饮食,衍衍吉;—

九三的夫征不复,妇孕不育,凶,利御寇;—

六四的无咎;—

九五的妇三岁不孕,终莫之胜吉;—

上九的其羽可用为仪吉。—

新形态的产生,自然是每一爻的存在物的关系变更缘故。“渐”卦是如此,同样,“咸”卦初六的“咸其拇”(足拇指);六二的“咸其腓”(小腿);九三的“咸其股”(大腿);九四的“憧憧往来”(显然是咸其心);九五的“咸其脢”(背肉);上六的“咸其辅”(颊舌)。亦是跟着时间的进展而逐层的衍进。时间变了,关系和法则亦随着变了。塞缪

① 江永《群经补义》以韵读之,“陆”当作“阿”。大陵曰阿。九五为陵,则上九宜为阿。阿仪相叶,“菁菁者莪”是也。

② A.K.Rogers, English and American Philosophy Since, 1800, PP.166~174. 1923.

尔·亚历山大 Samuel Alexander 创时间之流 Fluency of Time 说：时间毕竟是主动原理或是原动力<sup>①</sup>。

在《易》的“时间”观念上，特别提出个“元”。“乾”卦有“乾，元亨利贞”；“坤”卦有“坤，元亨利牝马之贞。”《彖传》演绎“元”为“大哉乾元，万物资始，乃统天”；“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。”“元”是“始”的意思。《象辞·讼》卦：“天与水违行，讼，君子以作事谋始。”“元”，在中国古代学术思想发展史上曾产生过很大的影响。孔子修《春秋》，一开头就为“元年春王正月”。《公羊传·隐元年》：“元年者何？君之始年也。”董仲舒治《公羊春秋》，始推阴阳为儒者宗<sup>②</sup>。他的《春秋繁露》十五《二端》说：“《春秋》之道，以元之深正天之端，以天之端正王之政，以王之政正诸侯之即位，以诸侯之即位正境内之治。五者俱正而化大行。”说明了诸侯即位为什么称“元年”、“君之始年”。《文言》称“乾始，能以美利利天下”。这“乾始”的意义是不可衡量的。由此可见，易学家对于“始”这一时间观念是何等重视了。“始”亦称“几”。

君不密则失臣，臣不密则失身，凡事不密则害成。

（《系辞上·第八章》）

惟几也，故能成天下之务。（《系辞上·第十章》）

夫《易》圣人之所以极深而研几也。（《系辞上·第十章》）

“几”，虞注：“初也。”郑注：“几，微也。几谓初爻，初爻尚微，故曰几，微也。”“几”亦为此由一个字而形成一個高深莫测的观念。“兢兢业业，一日二日万几”<sup>③</sup>；“安女止，惟几惟康”；“帝庸作歌曰：敕天之命，惟时惟几”<sup>④</sup>。孔注：“几，微也；言当戒惧万事之微。”陆九

① The Universe & Dr. Einstein, P. 94.

② 《汉书·五行志》，27卷。

③ 《尚书·皋陶谟》。

④ 《尚书·益稷》。

渊说：“唐虞之际，道在皋陶。”<sup>①</sup>皋陶是我国古代的大思想家，陆九渊以为“天”之一字是由皋陶说起的。其实，在事理学上的“几”字亦应该以皋陶说天为视角，在这方面，孔子曾特加阐发。他说：“颜氏之子，其始庶几乎。”就是说只有颜氏之子能够于“几”、“微”上用功夫。几，既是“初”、“微”的意思，由此亦可联想到易学家别称的“介”。象辞“豫”六二：“介于石，不终日，贞吉。”

知几，其神乎。君子上交不谄，下交不渎，其知几乎。

几者，动之微，吉(凶)之先见者也。君子见几而作，不俟终日。易曰：“介于石，不终日，贞吉。”介如石焉，宁用终日，断可识矣。君子知微知彰，知柔知刚，万夫之望。(《系辞下·第五章》)

“介”仅见于象辞“豫”六二，再见于《系辞下》第五章中象辞“豫”六二的解释，但先见于《系辞上》第三章：“忧悔吝者存乎介”之“介”，虞注：“介，纤也。纤介不正，悔吝为贼。”“介”，为“纤”为“微”，亦是“几”的意思。元，为“初”，“始”，又为“微”。这一连串的“元”、“初”、“始”、“几”、“微”、“介”在易学的时间观念上是同一的范畴。“始”和“终”连称，易学家的“始终”希望有“始”亦有“终”，如果“无初”亦希望有“终”。他们不希望的和所希望的：

终凶。(《象辞上·讼》)初吉终乱。(《象辞下·既济》)

终有凶。(《象辞·夬》上六)终有大败。(《象辞·复》上六)

有孚不终。(《象传·革》初六)

有终吉。(《象辞》：“需”九二，“讼”初六、六三，“履”九四，鼎九三)终无咎。(《象辞》，“坎”六四)君子有终。(《象辞·谦》，《象辞·谦》九三)

无成有终。(《象辞·坤》六三)无初有终。(《象辞》：“睽”六三，“巽”九五)终以誉命。(《象辞·旅》六五)

<sup>①</sup> 陆九渊：《象山先生全集·象山语录》，卷34。



所以，“既济”六四的“终日戒”，“豫”六四的“不终日”，“乾”九三的“终日乾乾”等等，就是怕“不终”、“终凶”、“终有大败”。易学的精神亦就在于谨“始”慎“终”。《彖传·归妹》：“归妹，人之终始也”；《象传·归妹》：“君子以永终知敝”。以男女相合说明终始之义，为了永终，便要谨始，不能谨始，则难免于终之有敝。具体言之，归，是女子出嫁，在归前男女未结婚前的往来要谨慎，以免婚后不能善终而有弊端。再如，“坤”用六的“永贞”，《象传》说明以“大终”，“艮”上九的“敦艮”，《象传》说明以“厚终”，亦就是《彖·蛊》、《彖·恒》所说的“终则有始”，都显示出只有大终和只有厚终，然后能终则有始的道理。

其实，时间之流本来无所谓始和终，亦无所谓先与后。只是人类将社会的“事”放入进去，便有了始终和先后。在易学里，“终始”是一个词组，“先后”亦是一个词组，都为同一的观念。如：

先迷后得。《（彖·坤）》

先否后喜。《（象辞·否）上九》。

先甲三日，后甲三日，终则有始，天行也。《（彖辞上·

蛊）》

先庚三日，后庚三日，吉。《（象辞·巽）九五》。

“先迷后得”、“先否后喜”，是“终无咎”、“有终吉”之意。谓之“先甲”、“后甲”者，甲，为十日之首，先甲为有终，后甲为有始，还是有始有终、终则复始的意思。所谓“先庚”、“后庚”者，庚，是“更”，“变更”。《象传·巽》九五没有解释。“蛊”为事之卦，“巽”为申命行事之卦。先甲为辛，后甲为丁，先庚为丁，后庚为癸，都是古人行事的吉日<sup>①</sup>。择“吉”无非是谨始慎终，求始求终，终而复始的意思。《易》不仅看重“时”之终始，而且还极言其“大”。如《彖传》所载：

① 参阅王引之《经义述闻》（一）。

“颐”之时大矣哉；“大过”之时大矣哉；“解”之时大矣哉；“坎”之时用大矣哉；“睽”之时用大矣哉；“蹇”之时用大矣哉；“豫”之时义大矣哉；“遯”之时义大矣哉；“姤”之时义大矣哉；“旅”之时义大矣哉；“革”顺乎天而应乎人，革之时大矣哉。

“时”是整个六十四卦的代表，所以不只限于“颐”、“大过”谓之“大”。还有如《彖传》中言“豫”、“遯”、“姤”、“旅”四卦用“时义”；于“坎”、“睽”、“蹇”三卦用“时用”；于“颐”、“大过”、“解”、“革”四卦用“时”。而所不同者，项安世认为：

“豫”、“遯”、“姤”、“旅”皆若浅事而有深意，故曰“时义大矣哉”，欲人之思之也。“坎”、“睽”、“蹇”皆美事，而圣人有时而用之，故曰“时用大矣哉”，欲人之别之也。“颐”、“大过”、“解”、“革”皆大事大变也，故曰“时大矣”，欲人之谨之也①。

程颐在他的《易传》中说：“‘豫’、‘遯’、‘姤’、‘旅’言时义，‘坎’、‘睽’、‘蹇’言时用，‘颐’、‘大过’、‘解’、‘革’言时，各以其大者也。”其“大”为“至大”、“至重”。而“大”的意义，主要体现于《彖传·随》所说：“随时之义。”“随时之义”按干宝《晋记论》：为“各因其运而天下随时。”亦即《后汉书·崔駰传》：“随时之宜”；《隋书·经籍志》注：“随时之义深矣。”

“随时”，在易学中义同者屡见不鲜，亦是一个比较普遍的概念。《系辞》：“变通者，趣时者也”的“趣时”；《文言·乾》：“君子进德修业欲及时也”的“及时”；《象传·坤》六三：“含章可贞，以时发也”的“时发”；《象传·无妄》：“天下雷行，物与无妄，先王以茂对时育万物”的“对时”；《文言·坤》：“承天而时行”；《象传·大有》：“应乎天而时行”；《象传·遯》：“刚当位而应，与时行也”的“时行”等等，都是“随时”的意思。即使《象传·艮》：“艮止也，时止则止，时行

① 《周易玩词》，通志堂经解本。

则行，动静不失其时，其道光明”的“不失其时”，亦属“随时之义”。不过亦须指出的，在时间的观念上，“随时”不是随机应变，追波逐流，而是适时“用中”，不违古今一贯、天人合一的大道和合群生存、进德、利用厚生的“中道”。

### 第三章 易经的存在哲学

#### 第一节 人的存在及自我、非我的主客体人间

德国哲学家海德格尔 Martin Heidegger (1889~1976)，不仅从德国古老的著作中寻找民族对人性的体验，考察“人”的事实与人性的根本。他还研究过老子的《道德经》，并译成德文本。他于空间三度，时间一度，加上人间一度为五度相对的坐标系。《系辞》上第十二章说：“神而明之，存乎其人”，人的存在本义，亦就被肯定了。人的存在：肯定自我的存在，肯定人的尊严，不受神力或他物的限制。人可选择自己而决定自己，具有自觉性和各种能动性，其活动又不为单纯的物质所绝对。人的感性和理性，便是人的能力的表现和人的能力的发挥。人能支配、创造环境，而不为环境所支配，所谓真实的存在意义，即在于是。因此，在有生的时间内，要把握存在，有了生的存在，才能有死后的存在。亦就是能知其生，亦能知其死，这种观念亦就是孔子所言的“观我生、观我死”的存在哲学。

空间、时间，在《易学》上所建立事理学是作为对事行使直观、或认识的两大法式。人的一切感官知觉，都是限在时间或附在空间的概念之上。康德的《认识论》，否认了空间和时间是经验的产物，而明指其范畴，便是把感官知觉放到这里边去而成为概念。绝对的空间和绝对的时间是不存在的，只有在事物充斥其间，才有空间和时间的存在。为此，空间和时间又是感觉的法式。易学对于空间和时间的存在，亦只是承认它们的存在，并必须以有了事物的存在为前提，

然后空间和时间才有真正的存在。又,空间和时间是直观事物或认识事物所必须通过的两大法式,然易学所建立的事理学,除了空间和时间两个因素外,还有人间的因素。一般的认识论,只是以事物为其认识对象Object,而人则站在认识主体的地位 Subject。康德只看到人的纯粹理性对于认识绝对的确定可能的一面,肯定了人间的存在,但其将认识对象或认识客体置于相对的一面,则就不同于易学所建立的事理的认识论:人间和空间、时间一样,是为认识作用必不可少的一个法式。

在易学的事理学认识论上,“事”原来被当作认识对象或认识客体的,做事或处事的是人。人,在特定的时间或特定的空间做这件事或那件事,其即具备哪一种性格、或哪一类能力的特定条件。对于一件事由特定的人去做或处理,这特定的人自己、或其他第三者来认识、判断的时候,必然要通过空间、时间,同时,亦必然要通过特定人的人间<sup>①</sup>。因此,三度的空间加上时间为四度的空一时,再加上人间,便为五度的空一时一人。此在《说卦传》中称之为“三才”;在《系辞传》中称之为“三极”。每一卦的每一爻,如:“乾”䷀的初九、九二、九三、九四、九五、上九,或“坤”䷁的初六、六二、六三、六四、六五、上六,便是代表空一时一人的联合体,称初、二、三、四、五、上,便代表空一时,称九或六,便代表阳性或阴性的人,成为空一时一人的联合体。而“人”,当其认识事象的发展和趋势的时候而具有两重性:一是作为认识主体;另是作为知觉、或认识的客体,亦就是认识客体的人间,将其感官知觉放到认识法式里边去的一个概念。所以《系辞传》说:

君子所居而安者,易之序也;所乐而玩者,爻之辞也。

君子居则观其象而玩其辞,动则观其变而玩其占。

(《系辞上·第二章》)

君子当其居的时候,观象玩辞;当其动的时候,观变玩占。他自己

<sup>①</sup> 吴康:《近代西洋哲学概要》。

动的时候，便具有两重人格，一重人格是自己在动的人格，要把它放到认识对象里边去予以空间、时间客观认识的范畴；而另一重人格，是站到第三者的地位，替自己来观变玩占。如果，是别人动的时候，他自己是站在第三者的地位，把别人列为认识的对象，替别人观变玩占。但无论是自己也好，别人也好，人间和空间、时间一样，是认识作用所必需的。卦辞、爻辞大都是筮人以第三人称的口气说的，亦有以第一人称的。如：“观”卦䷓，“六三：观我生进退”；“九五：观我生，君子无咎”。此用第一人称以自己为认识主体来观察自己的进退，为自己作批判。它既把自己认识为一个主体，又是把自己认识为一个客体；既认识自己、又批判自己。不同于“上九：观其生，君子无咎”，以第三人称为认识客体，自己只是以认识主体观占。而得之上九爻的变动，乃是参照易学上的空时系统对上九的认识客体的批判。这一种在人称上是比较明显的，另一种像“蒙”卦䷃的《彖辞》“匪我求童蒙，童蒙求我”就不甚了然。“我”，虞翻以为是指“九二”，“九二”刚中是启蒙经师的地位。又，“上”和“六五”的“童蒙”与“初六”、“九二”相应，阴阳相应相求，“九二”为“六五”所求，所以有“匪我求童蒙，童蒙求我”。这亦是以第一人称为认识主体对认识客体自己，亦即“九二”和“六五”的关系作客观的批判。又如：“颐”卦䷚初九象辞：“舍尔灵龟，观我朵颐，凶。”（朵，垂也。）彖辞：“观颐，自求口实。”《彖传》解释：“观颐，观其所养也。自求口实，观其自养也。”“颐”卦以颐养为义，而观颐莫先于观其自养，乃是“颐”卦的主旨。“初九”和“六四”相应，“六四”下求于“初九”，而“初九”则告诫：勿丢了你“自有灵龟”而对我垂涎三尺，这是不知所以自养之道最坏的作法。直接批判了“六四”的不能自求口实，间接亦显示了初九自己的所以自养之道。“初九”以认识主体的“我”作为批判者的地位和认识客体的“我”作为被批判者的地位，放在一起而具有两重人格。若以这个主体、客体两者来认识“颐”的精神：替他人操心；使他人快乐；为自己操心；则使自己成功。

在德国哲学史上费希特 Johann Gottlieb Fichte (1762~1814), 他在1807年发表一篇非常有名的《告德意志国民书》, 激发了德国上下的民族意识, 把拿破仑的法国军队赶出德国。此即“自我的肯定”和“肯定非我”的“正”、“反”与当时德意志的上下为一心的“合”。以后费尔巴哈据此阐发为实在的客体, 被“我”所认识, 即自己的活动经过对象的“我”并非被自己所认识, 而是被自己中的“非我”所认识<sup>①</sup>。这里是说, 当自己从一个“我”转变为“你”的时候, 发生存在于自己以外的活动概念, 就是客观性的观念, 而这“我”仅仅经过感觉才成为“非我”。亦说明客体和主体两重人格的联合。而在易学中如: “鼎”卦䷱九二《象辞》: “我仇有疾, 不我能即, 吉。”“鼎”“九二”当去故取新之时, 以“刚中”上和“六五”相应, 但下与“初六”相比, 有可即之象。嘉偶曰妃, 怨偶成仇, 故“六五”为“九二”之妃, 与“初六”则为其仇。再, 王弼的《易略例下》: “故凡阴阳二爻, 率相比而无应, 则近而不相得; 有应, 则虽远而相得。”“鼎”卦“初六”以比而非应, 近而不相得, 所以有九二: “我仇有疾, 不我能即。”“九二”和“六五”之应, 虽远而相得。这里, 又以认识主体的我“九二”, 参照《易》的空时系统来为认识客体的我“九二”, 和初六、六五双方的关系作了客观的批判。此外, 无论是单纯事象或事项者, 如:

其匪正有眚。(象辞·无妄)

艮其背不获其身, 行其庭不见其人。(象辞·艮)

其邑人三百户, 无眚。(象辞·讼九二)

拔茅茹以其汇。(象辞·泰初九、否初六)

不事王侯, 高尚其事。(象辞·蛊上九)

其欲逐逐。(象辞·颐六四)

老夫得其女妻。(象辞·大过九二)

不恒其德, 恒其德。(象辞·恒九三、六五)

其行次且。(象辞·夬九四)

<sup>①</sup> 参阅《西洋哲学史》《未来哲学之根本》部分。

入于其宫，不见其妻。（象辞·困六三）

震不于其躬，于其邻。（象辞·震上六）

其君之袂，不如其娣之袂良。（象辞·归妹六五）

东邻杀牛，不如西邻之禴祭，实受其福。（象辞·既济九五）

或指甚多的对象而同属于一类者。如：

“涣”卦䷺九二：涣奔其机。六三：涣其躬。六四：涣其群。九五：涣汗其大号。上九：涣其血去惕出。

“艮”卦䷳初六：艮其趾。六二：艮其腓。九三：艮其限，列其夤，厉熏心。六四：艮其身。六五：艮其辅，言有序。

都是以第三者为认识主体地位，对五度空一时一人的人间的认识客体，参照时空系统作了客观的批判，显示出各种不同的事态。

基于主客体地位的批判，是否会有内在的因果律作用呢？在前一卷叙及因果关系有两种说法：一为普遍原因说 Universal Causes；二为个别原因说 Particular Causes。前一个说法包括有关于普遍的自然诸法则；后一个说法表明时空中诸事物及诸事态及诸事因素所组的世界。前说是因果一元论 Casual Monism；后一个说法是因果多元论 Casual Pluralism。前者是有果必有因；后者是不讨论因的必然有，而是讨论事的实在有。甲事的发生和乙事的发生不必拘泥因果关系，因为交互关系的不同，甲事有甲事的发展事实，乙事又有乙事的发展事实，丙丁戊己诸事又有丙丁戊己诸事的发展事实。在易学中由于四度“时空”的连续而发生事素，四度亦为一个事素的座标 Co-ordinates of the Events。这事素和那事素之间完全为相关的状态，不是这事素为因，那事素为果，因必有果，果由于因的因果关系。每一事素和其他事素有一种共在 Co-presence 的相互关系。一群共在的事素，如一组复合卦占据一个“空间”小区域，而每一事素如爻又占一个极小区域，从而构



成四度空时的叠架。叠架，并不是垂直的，只是相互关系的“共在”，无因无果（不排斥偶然因素的兼两或因果）。一卦六爻的形式，便是象征一群共在的事素，共同占据一个空时小区域，每爻又是每一事素，又分别各占一空时极小区域，从而产生了爻和爻间相互的关系，亦便是人和人间相互的关系。

## 第二节 承乘、比应的发挥及爻主地位说

在易学中反映“人和人间”关系状态的是远、近、亲、疏之别和顺、逆、离、合的感情。王弼《易略例》以“承、乘、比、应”发挥“人和人间”的关系状态说：

承乘者，逆顺之象也。……辨逆顺者存乎承乘。（《明卦适变通爻篇》）

下承上为承，上据下为乘。邢琚注：

阴承阳则顺，阳承阴则逆。故“小过”六五乘刚，逆也。六二承阳，顺也。

“节”六四《象传》：“安节之亨，承上道也。”这便是以六四的阴柔承九五的阳刚为顺的缘故。而

“扬于王庭，柔乘五刚也”；（《夬象传·夬》）“无攸利，柔乘刚也”；（《象传·归妹》）“六二之难，乘刚也”；（《象传·屯》六二）“贞疾，乘刚也”；（《象传·豫》六五）“噬肤灭鼻，乘刚也”；（《象传·噬嗑》六二）“困于蒺藜，乘刚也”；（《象传·困》六三）“震来厉，乘刚也”。（《象传·震》六二）

说明以六二或六五的阴柔“乘”初九或九四的阳刚为“逆”的缘故。而“归妹”则指六五“乘”九四、六三“乘”九二，“夬”则上六“乘”五阳爻而言。相反的，刚“乘”柔，亦便是柔“承”刚，称“柔遇刚、刚柔接、刚柔际、刚柔节”，如：

姤，遇也，柔遇刚也；（《象传·姤》）无初有终，遇刚也；（《象传·睽》六三）子克家，刚柔际也；（《象传·蒙》九二）樽酒簋贰，刚柔际也；（《象传·坎》六四）刚柔之际，义无咎也；（《象传·解》初六）玉铉在上，刚柔节也。（《象传·鼎》上九）

自刚言，是刚“乘”柔，自柔言，是柔“承”刚，柔“承”刚为顺，而“比”则包括“承和乘”。《易》专有“比”卦以示“比”的关系状态；“比”的六二，和九五相“应”，谓之“比之自内”；六三下与六二比，上与六四比，“承”“乘”皆阴，谓之“比之匪人”；六四和九五相比，谓之“外比之，贞吉”。此外，《象传·比》还补充：“比，辅也；下顺从也”，以顺从为义：从“承”言之，以柔“承”刚为顺；从“乘”言之，以刚“乘”柔为顺。为此，《象传》在“比”六四中又说：“外比于贤，以从上也。”又因“比”的上六以柔“乘”刚，所以断言：“比之无首。”“比之无首，无所终也”，“首”即“终”。

“比”在易学上是个广义的概念，与其相同范畴的还有“合”和“系”。（“小畜”六四《象传》：“有孚惕出，上合志也。”六四上与九五相比合于志。《象传·随》：“系小子，弗兼与也。”六二下和初九相比，而又上和六三相比。）但在《易学》原理上，“应”的效力范围却为最大。初和四、二和五、三和上，阴阳互异便发生“应”的作用。王弼《易略例》认为，“应”是同志之象，虽远而可以动，其因在于得其“应”的缘故。所以，观变动者存乎“应”<sup>①</sup>。邢《注》举例说：“革六二去五虽远，阴阳相应，往者无咎也。”“应”，《象传》说明较为详细，尤其是二和五“应”：“不宁方来，上下应也”（《象传·比》）；“柔得位得中而应乎乾，曰同人”（《象传·同人》）；“动而健，刚中而应，大亨以正，天之命也”（《象传·无妄》）；“刚当位而应，与时也”（《象传·遯》）；“顺以说，刚中而应，故聚也”（《象传·萃》）。——以上是九五和六二相应。至于

① 《明卦适变通爻篇》。

刚中而应，行险而顺。《《象传·师》》

柔得尊位大中而上下应之，曰大有。《《象传·大有》》

说而顺、刚中而应，大亨以正，天之道也。《《象传·临》》

柔进而上行，得中者而应乎刚，是以小事吉。《《象传·睽、鼎》》

巽而顺，刚中而应，是以大亨。《《象传·升》》

这些是说六五和九二相应。

柔得位而上下应之。《《象传·小畜》》

刚应而志行，顺以动，豫。《《象传·豫》》

则是说初九和六四或是初六和九四相应。而《象传·未济》：“虽不当位，刚柔应也。”则是说六爻皆相应。

“应”亦称“与”：“柔上而刚下，二气感应以相与”（《象传·咸》）；“虽不当位，有与也”（《象传·困》九四）。相反的，不“应”则称“敌”：“上下敌应，不相与也”（《象传·艮》）；“伏戎于莽，敌刚也”（《象传·同人》九三）。亦称“无与”、“未有与”、“不相与”：“井谷射鲋，无与也”（《象传·井》九二）；“剥床以辨，未有与也”（《象传·剥六二》）；“上下敌应，不相与也”（《象传·艮》）。从上述“承”、“乘”、“比”、“应”来看，“爻和爻”之间的关系正是“人和人间”的相互关系，且是错综微妙之至。王弼说：

凡阴阳者，相求之物也。近而不相得者，志各有所存也。故凡阴阳二爻率相比而无应，则近而不相得；有应，则虽远而相得。

邢《注》：“比”之六三，处二四之间，四自外比，二为五贞；所以比者，皆非已亲，是有所存者也。“随”之六三系丈夫，九四随有获，是无应而相得之例也。“既济”六二有应于五，与初、三相近，情不相得之例。这里指出“比”和“应”的关系状态和“比”的效力范围，及其与之相应的“应”之大。如果无“应”，“比”亦有可取之处。故“随”

之六三，“无应而亦相得”。因在二体间或是卦和卦间亦会有它们的关系状态，如《彖传·需》：“需，须也；险在前也，刚健而不陷，其义不困穷矣。”险在前面，是上卦，而后面是下卦的初九，“需于郊”；九二，“需于沙”；九三，“需于泥”等等。和前面上卦的“坎”，都有相当的距离，不过越上越迫近坎险，故九三的“需于泥”，以至寇至，而上卦的六四，“需于血”；九五，“需于酒食”；上六，“入于穴”。从“需于血”而“入于穴”，无可再需，亦不必再等待了。然九五的“需于酒食”却很关键，王弼谓之：“忧而不惧于乱者，得所附也。”因为它处于五的“中正”的缘故，又显示出二体间或是卦和卦间远、近的关系状态。《系辞》说：“远、近相取而悔吝生。……凡《易》之情，近而不相得，则凶或害之，悔且吝。”这亦是易学在人间关系上特别注重于远、近相取的实际情景。

易学家不仅把卦和爻作为区域和小区域外，还规定了“位”，然后再规定了它们的种种关系状态。关系状态则是爻和爻间、或是人和人间关系的勾连。如《系辞》下九说：

二与四同功而异位，其善不同，二多誉，四多惧，近也。柔为之道，不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五同功而异位，三多凶，五多功，贵贱之等也；其柔危，其刚胜邪！

这段文字，有的学者认为有讹：“同功而异位”，应作：“同位而异功”。其实这个“位”是指爻位，“功”是指爻用。同位，是爻位相同；异功，是爻用差异。六爻以五为尊，五为君位，为帝位。二和四同居阴位，为同位。而二离五为远，四承五为近。近者为善，但四迫近尊位又多惧。二和五遥遥相应，故多誉，为异功。本来，远不利柔而利刚，但二以柔中为用，犹为善者，而称之“其善不同”。三和五同居阳位，为同位。三居危疑震撼之位，为多凶。五居大中至尊之位，自是多功。而且三和五比，五为贵，三为贱，有贵和贱的差别。因为柔弱可危而刚强为胜，三和五，都不利柔而利刚。换句话

说，六三比九三为危，而九五比六五为胜。

易学的“承”、“乘”、“比”、“应”、“据”、“附”、“顺”、“逆”的体系，它既表明了：爻和爻间的相互的关系，亦拟喻着人和人间的相互的关系。王弼在“明卦适变通爻篇”中说：

夫应者，同志之象也。位者，爻所处之象也。远近者，险易之象也。内外者，出处之象也。……是故虽远而可以动者，得其应也。……故弱而不惧于敌者，得所据也。忧而不惧于乱者，得所附也。柔而不忧于断者，得所御也。……故观变动者存乎应，察安危者存乎位，辨顺逆者存乎承乘，明出处者存乎其内外，远近终始，各存其会。

“承”、“乘”、“比”、“应”、“据”、“附”、“顺”、“逆”虽说明爻和爻间、或是人和人间的关系。然而，一群共在的各种事素，却有不同的发展，难以概论。

“小过”䷛的六五：以柔“乘”刚为逆，而六二以阴“承”阳为顺。

“需”䷄的九三：近坎为阴，初九远阴为阳。

“革”䷰的六二：距离九五很远，但是它的“征吉无咎”，便是得所“应”的缘故。

“师”䷆的六五：以阴柔“据”尊位而中行，所以，“田有禽，利执言，无咎”。这便是得所“据”的缘故。

“遯”䷠的九五：当小人浸长之时，因“附”于尊位而为“嘉遯”，便是得所“附”的缘故。

“噬嗑”䷔的六五：以阴柔而居刚位，以刚御柔，柔弱而不忧于断制。所以能“噬乾肉，得黄金”，这便是得所“御”的缘故。

王弼在我国学术思想史上是一位志大才高的学者。他注《老子》时，何晏见而惊叹曰：“圣人称后生可畏，若斯人者，可与言天人之际矣。”<sup>①</sup>他注《易》时，答荀融之书曰：

<sup>①</sup> 《世说新语·文学篇》。

夫明是以寻极幽微，而不能去自然之性。颜子之量，孔父之所预在，然遇之不能无乐，丧之不能无哀。又常狭斯人以为未能以情从理者也，而今乃知自然之不可革。是足下之量虽已定乎胸怀之内，然而隔逾旬朔，何其相思之多乎？故知尼父之于颜子，可以无大过矣①。

王弼不仅以“承”、“乘”、“比”、“应”、“据”、“附”、“顺”、“逆”说明了爻和爻间、或表明人和人间的关系以外，他还提出“爻主”的问题。他在《易略例明彖传篇》中说：

刚柔相乘，可立主以定也；是故杂物撰德，辨是与非，则非其中爻莫之备矣。

明六爻有刚有柔，或乘或据，有逆有顺，可以建立“爻主”，以决定一群共在的事素的中心所在。比如：“讼”䷅《彖传》：“讼，有孚窒，惕中吉，刚来而得中也。”九二为爻主。“困”䷮《彖传》：“贞大人吉，以刚中也。”“贞大人吉”，指九五居中而得正，九五为爻主。二为下体的中，五为上体的中，是六爻的“中心”主在中爻。但王弼又说：

夫少者，多之所贵也。寡者，众之所宗也。一卦五阳而一阴，则一阴为主矣。五阴而一阳，则一阳为主矣。夫阴之所求者，阳也；阳之所求者，阴也。阳苟一也，五阴何得不同而归之？阴苟只焉，五阳何得不同而从之？故阴爻虽贱，而为一卦之主者，处其至少之地也②。

是以“极少”数的、或是“唯一”的为极多的主，且爻主不一定是阳爻，亦不一定是中爻。比如一卦五阴而一阳的“师”䷆，其九二和“比”䷇的九五，自然是爻主。再如：“谦”䷎的九三、“豫”䷏的九四、“复”䷗的初九、“剥”䷖的上九等，亦何尝不都是爻主。反之，一卦五阳而一阴的，如：“同人”䷌的六二、“大有”䷍的六五，是当然

① 《三国志·钟会传》，裴松之注本。

② 《易略例·明彖篇》。

的爻主。他如：“履”䷉的六三、“小畜”䷈的六四、“姤”䷫的初六等，亦何尝不是爻主。与此类似的“夬”䷪的上六，就柔乘五刚而言，亦为爻主之属。所以，阴爻虽不为贵，但当它处于“极少数”的、或是“唯一”的地位时，还是可以为爻主而无疑的。不仅如此，王弼在他的《易略例·卦略》中又提出爻主视再全卦的现实存在、或实际的情况而定。如：“屯”䷂卦，他说：

此一卦，皆阴爻求阳也。屯难之世，弱者不能自济，必依于彊，民思其主之时也。故阴卑皆先求阳，不召自往，马虽班如，而犹不废；不得其主，无所凭也。初体阳爻，处首居下，应民所求，合其所望，故大得民也。

是知：“屯卦”的爻主，不在于二阳爻中居尊位的九五，而在于处下位的初九。又如“明夷”䷣卦：

“明夷”为暗之主，在于上六。初最远之，故曰：“君子于行”；五最近之，而难不能溺，故谓之“箕子之贞，明不可息”也。三处明极而征至暗，故曰“南狩，获其大首”也。

“明夷”的爻主，不在于二阳爻中的初九或九三，而在于四阴爻中的上六。爻和爻间的关系，要从现实存在 Actual Entity 或实际情况 Actual Occasion 中，寻出爻主的所在。此外，王弼并于《易注》中指出爻主的，如：“蒙卦”䷃，他先说：

我，谓非童蒙者也——非童蒙者，即阳也。凡不识者求问识者，识者不求所告；暗者求明，明者不咨于暗。故蒙之为义，匪我求童蒙，童蒙求我也。童蒙之来求我，志应故也。

然后指出“二为众阴之主”。又如“噬嗑”䷔卦，以契合为义。《彖辞》所谓“柔得中而上行”。王弼说：“谓五也。能为契，合而通，必有其主，五则是也。”爻主的说法，来源由于“无妄”䷘《彖传》：“刚自外来而主于内。”刚，指初九。“无妄”为“大畜”䷙的反卦，其初九的刚，本来是“大畜”上九的刚，所以说：“刚自外来”而“为主于内”。

内，则指“震”卦六二和六三两阴爻，初九阳爻为内卦之孤阳为当然的爻主。“萃”䷬卦以聚为义，《彖传》：“顺以说，刚中而应，故聚也。”《注》谓“但顺而说，则邪佞之道也。刚而违于中应，则强亢之德也，何由得聚！顺说而以刚为主，主刚而履中，履中以应，故得聚也”。则以九五的刚中为爻主。爻主的说法，虽本于《彖传》，但亦不必拘泥彖辞的原意。然如《彖传》所说，则爻和爻间、或是人和人间的关系，就全卦的现实存在或现实情形言，还有主和从的分别，亦不求之穿凿、或是十分的附会。

### 第三节 含章处美和感应的存在价值

阴阳爻的定位，在空间系统阳处阳位，阴处阴位为“正”，为“得位”、为“当位”。相反的则为“不正”，为“失位”、为“未当位”、为“不当位”。但就时间系统而言，有时又以阳处阴为“美”，阴处阳亦是“美”。王弼《卦略》说“履”卦䷉：

《杂卦》曰：“履，不处也。”又《序卦》：“履者，礼也。”谦

以制礼；阳处阴位，谦也。故此一卦，皆以阳处阴为美也。

在这里他是以“履”为制礼之时，“履”以不处为义，故以阳处阴为“美”的时间。同时，他又以“大过”䷛为例说：

大过者，栋桡之世也。本末皆弱，栋已桡矣；而守其常，则是危而弗扶，凶之道也。以阳居阴，拯弱之义也；故阳爻皆以居阴位为美。济衰救危，唯在同好，则所贍褊矣。

“大过”为栋桡之世。栋桡，房屋中的正梁弯曲，用来比喻政事危急动乱的前兆。此引申为欲拯弱扶义，以阳处阴为“美”。他又以“大壮”䷡为例：

大壮未有违谦越礼，能全其壮者也。故阳爻皆以处阴位为美。用壮处谦，壮乃全也；用壮处壮，则触藩矣。



“大壮”之世，未可违谦越礼，阳处阴为“美”。相反，阴处阳亦可为“美”。“坤卦”六三《象辞》：“含章可贞。”“章”是“美”的意思，故此以阴处阳为美。王弼于“坤”六四象辞注，六四处阴之卦，以阴居阴，无含章之美。“坤”六五象辞：“黄裳元吉。”《象传》：“黄裳元吉，文在中也。”“文”为章，亦为“美”。《文言》论“坤”六五以阴处阳的“美”：

君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。

这说明事象的现实存在和现实情形，单注意空间关系是不够的，必须指出空间关系如何地随时间关系而变化，空间和时间是分不开的。

论人间的系统，是离不开时间、空间关系的以阳应阴为“美”的现实存在和现实情形。但现实存在在王弼看来未必尽是阳应阴为“美”，他以“丰”卦䷶为例指出时亦有阳不应阴为“美”：

“丰”此一卦，明以动之卦也。尚于光显宣扬发畅者也。

故爻皆以居阳位，又不阴为美。其统在于恶暗而已矣。

“丰”九三和上六相应，象辞则说：“丰其沛，日中见昧，折其右肱，无咎。”小暗谓之沛，大暗谓之蓐（沛、盛大，蓐、遮蔽）。暗尽则明尽，未尽则明昧；明尽则斗星见，明微故见昧；无明则无与乎世，见昧则不可以大事。折其右肱，虽左肱在，岂足用乎？日中之盛，而见昧而已，岂足任乎？

“昧”为微昧之明。“丰”为光显而宣扬发畅之时，好明而恶暗，阴为暗。六二和上六都是以阴处阴，故前者为丰其蓐，日中见斗；后者为丰其屋，蓐其家；窥其户，阒其无人，三岁不覿，凶。六五以阴处阳，为来章，九三和上六相应，便为“丰其沛”。可见，“丰”卦以阳不应阴为“美”。王弼还说：

“同教以相亲，同群以相疏”之义。邢《注》：“睽”之初九、九四，阴阳非应，俱是睽孤，同处体下，交乎相救，而

得悔亡，是同救相亲。困之初六，有应于四，潜身幽谷；九四有应于初，来除除，志意怀疑，同避金车，两相疏远也。

“睽”卦䷥的初九和九四，阳和阳，为敌应，为不相应，但在睽孤之时，又同处于卦体之下，故又同救而相亲。“困”卦䷮的初六和九四，是阴阳相应，但初六和九二为相比，和九四为相远。所以初六是“臀困于株木，入于幽谷，三岁不覿”；九四是“来除除，困于金车”。“株木”和“金车”，是九二的象征；“三岁不覿”，则指初六和九四。初六、九四本来是阴阳相应，可是在“困”卦中便同避以相疏了。王弼之说表明了《易》之“事象的现实存在和现实情境”，单注意人间关系是不够的，必须同时指出人间关系，如何“随时间”关系而变化，人间和时间又是不可分的。

但是《易经》的内涵是变化，随着时空的变化而变，不是为某些人和人间而变化，所以，其原理亦不可视为适用于整个宇宙运行的一个法则。这个法则在人间的关系上，往往却被易学家强调为《易》对人间关系上的绝对性，原因是宇宙间以人为主的，有了人才能掌握利用空间和时间。有了人，才有智慧、有创造、有文明。这里有个**历史事实**，记于《左氏》宣公六年：

郑公子曼满与王子伯廖语：“欲为卿！”伯廖告人曰：“无德而贪，其在《周易》，‘丰’䷶之‘离’䷝，弗过之矣！”间一岁，郑人杀之。杜预《注》：“‘丰’上六曰：‘丰其屋，蔀其家，窥其户，阒其无人，三岁不覿，凶。’义取无德而大其屋，不过三岁，必灭亡。”①

伯廖引用了“丰”上六象辞讽示公子曼满的“无德”，不要想为卿的主意。强调“人间的绝对性”的现实存在。又如襄公九年《传》：

穆姜薨于东宫。始往而筮之，遇“艮”䷳之八。史曰：“是谓‘艮’之‘随’䷐。随，其出也，君必速出。”穆姜曰：“亡，

① 《左传正义》，卷22。

是于《周易》曰：‘随，元亨利贞，无咎。’元，体之长也；亨，嘉之会也；利，义之和也；贞，事之干也。体仁足以长人，嘉德足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事。然，固不可诬也。是时虽‘随’无咎，今我归人，而于乱；固在下位，而有不仁；不可谓元。不靖国家，不可谓亨。作而害身，不可谓利。弃位而姤，不可谓贞。有四德者，随而无咎；我皆无之，岂随也哉！我则取恶，能无咎乎？必死于此，弗得出矣。”①

穆姜为季孙行父所囚，曾筮，占得“艮”之“随”，史谓“‘随’其出也”。他认为有可出的希望。但穆姜自己认为没有《象·随》所说的“元、亨、利、贞、无咎”四德：作为一个妇女位卑于男子，已经处在下位，而且又参与了叔孙侨如之乱，遂有不仁之行，不能说“元”；要想排除季孟，国家不得安靖，不能说“亨”；参与乱事自害其身，被囚于东宫，不能说“利”；丢了夫人的德和位，而同侨如淫姤，不能说“贞”。她自己分析的结果必死，没有出来的希望。这里穆姜是根据“人间关系的绝对性”而作出如此结论。又如《左氏》昭公十二年《传》：

南蒯之将叛也。……枚筮之，遇坤䷁之比䷇，曰：“黄裳，元吉。”以为大吉也！示子服惠伯，曰：“即欲有事，何如？”

惠伯曰：“吾尝学此矣。忠、信之事则可；不然，必败。外强内温，忠也；和以率贞，信也。故曰：‘黄裳元吉’。黄，中之色也；裳，下之饰也；元，善之长也。中不忠，不得其色；下不共，不得其饰；事不善，不得其极。外内倡和为忠，率事以信为共，供养三德为善。非此三者，弗当。且夫《易》不可以占险，将何事也？且可饰乎？中美能黄，上美为元，下美为裳，参成可筮；犹有阙也，筮虽吉，未也。”②

惠伯认为，虽然占得大吉，但“吉”是指忠、信之事。而占是人的行

① 《左氏春秋正义》，卷30。

② 《春秋左传正义》，卷45。

为,占者是一个忠信的人才可得大吉,此亦强调人间关系的绝对性。

人间关系的绝对性,是由之于人和人间的社会关系。这个关系的发展从人的本体言之,是人的“感官”的作用和反应,包括观念、思想、理性。而观念、思想、理性等不是发生于孤立的个人身上,是在人的社会中人与人间的关系中发生的。因此,应该首先承认人和人间发生关系的社会存在是认识“事物”的必要条件。返而言之,认识“事物”首先进入“感官”是人和人间的关系,之所以确知有“事物”存在于“我”之外,是“我”先知在“我”以外尚有其他人的存在。“我”自己单独所见的,不一定是实在的,别人亦要看见的,才是实在的。所以,“事”不是立足在“我上”,而是立足在客观的人和人间的关系上。人,不仅具有头脑,还具有心脏;不仅具有理性,还具有感情;不仅能思想,还能生活,能相爱。“爱”,在费尔巴哈的哲学中,它不是普通用语意义下的爱,而是和存在有密切关系的存在的徽志。唯有情感的对象存在,不管实在的、或是可能的,才是存在对象的存在,这个存在,是实在“存在”。所以,存在是直观的感觉,在感觉中这个人、这件事,才有绝对的价值,有限才是无限<sup>①</sup>。其实,费尔巴哈所说的“爱”,即是我国易学上所说的“感”。“感”,在“咸”卦䷞中被发挥为:

咸,亨,利贞;取女吉。咸,感也。二气感应以相与。

止而说(悦),男下女,是以亨利贞取女吉也……天地感而万物生,圣人感人心而天下和平,观其所感而天地万物之情可见矣……(《象传·咸》)

此所谓“二气感应以相与”,就是指人类的生存须由两者“爱”的合作。“感”,亦就是“爱”。又如“天地感……圣人感人心”,亦是两者的合作。由“感”发展而为“情”,有情而又有感,犹如由“水”发展而为“波”,有波由于有水。有“感”才有“爱”,有“爱”才有“存在”,没

<sup>①</sup> 参阅:《西洋哲学史》。

有“爱”便没有“存在”，也就是没有“感”。

#### 第四节 怀特海的摄握与王弼的易情

怀特海 Alfred North Whitehead(1861~1947)是一位哲学家，也是数学家和近代数理逻辑的创立者之一。他有各种用以分析自然的设计，如果言其是妥当的，则必须要考虑到下列的概念：

变化、持续、交融、价值、机体和永恒对象：一座山既是变化的，也是持续的；自然界的事物不是孤立的，而是彼此交融的；世界和机体都表现出价值。有的对象，虽不是持续的，却是永恒的。例如，一座山消失之后，它就真的消失了，假如在原来的地方，又升起一座山，那将是一座新山。一种特殊的颜色，颜色存在又消失，但它是同一个颜色。

在这些范畴之外，而又涵摄它们全部，此中有一个怀德海所说的基本概念——事素 Event。世界不是事物 Thing 造成的，而是“事素”或所发生的事件造成的。其有一个短暂分节（一滴经验）或当下自觉的一个直接活动（自足），是一个“事机 Occasion”。每一事素是一“摄握 Prehension”和一机体。它把整个宇宙一下子映照在自己里面，好像只是盲目地得知，所以是摄握。它包摄自己的过去，期望其未来，而当前的世界的其他“事素”，也因对它的影响而表现在它身上。一“事素”是了解宇宙为一体的综合统一。另一方面，一“事素”是一个机体，它的各部分并不只是有序的排列，而是混然为一整体，每一分子皆影响到全体，而全体也是每一分子的决定者。电子由于是原子中的一员而大不相同，同样原子也因为细胞的一部分而改变<sup>①</sup>。怀德海的“摄握”的综合，与我国易学上

---

① 《当代欧洲哲学》。

的“感”概念是很相似的。王弼说：

《易》之情，刚柔相摩，变动相适者也。……设卦以尽情、伪。……爻象以情言，吉凶以情迁。……情、伪相感而利害生。……情以感物则得利，伪以感物则致害也……①。

“情”和“伪”是两个相对概念。虞翻《注》：“情，阳。伪，阴也。”孔颖达疏：“情谓实情，伪谓虚伪。若以实情相感则利生，若以虚伪相感则害生也。”这里易学家将“实情”、“虚伪”各自作用的结果分为“生”与“害”。“生”，以实情相感，为“正应”；“害”以虚伪相感，为“不正应”。“正应”、“不正应”用怀特海术语，即积极的摄握 Positive Prehension 和消极的摄握 Negative Prehension。积极的摄握为“感 Feeling”，消极的摄握为“除感 Eliminate from Feeling”②。“感”、“伪”；“正应”、“不正应”；积极握摄、消极握摄；“感”、“除感”等等，都适用于易学上的人间体系。

对于“正应”；实情相感和“不正应”；虚伪相感。邢昺是以“蹇”、“颐”两卦为例的：

“蹇”䷦的六二和九五的应为“正应”。

“颐”䷚的六三和上九的应为“不正应”。

本来，初和四、二和五、三和上，阴阳相求为“正应”，“颐”卦，六三和上九是阴阳相求为“正应”。但“颐”卦以自养为义，六三不能自养而上求于上九，上九以阳处上而履四阴，为四阴之主，则六三不能独擅。六三，象辞说：“拂颐贞，凶。十年勿用，无攸利。”“拂颐贞”之“贞”亦《文言·乾》：“利贞者性情也”之“贞”，作性情解。“拂颐贞”，违反了“颐”卦的卦性，即自养之义，所以言有“凶”、“十年勿用”、“无攸利”。“拂颐贞”亦为前述的“伪”、“不正应”、“消极握摄”和“除感”。相反，“蹇”卦的六二和九五是“朋来”的关系，其为“感”、

① 王弼：《易略例·明爻通变篇》。

② 怀特海：《历程与实在》。

为“正应”、为“积极握摄”、为“感”。

《易》之“感”是“有感”、是存在，当然地被引申为“爱”，“爱”发生于“感”。但在中国传统哲学上常用“仁”代“爱”。仁者，爱人也。“仁”亦即“感”。有云：“麻木不仁”，“不仁”是“不感”、“除感”。此外，“感”和“情”原系一物，观其所“感”而天地万物之“情”可见。万物之“情”缘之“感”，“感”在何处，天地万物之情亦表现在何处。水流湿，火就燥。水之所“感”在潮湿，水之“情”便为湿；火之所“感”在干燥，火之“情”便为燥。《系辞》下十二章：“爻象以情言。……圣人之情见乎辞。”“情”，《彖传》叙及有“咸”、“恒”、“大壮”、“萃”四卦：

观其所感，而天地万物之情可见矣。（“咸”）

观其所恒，而天地万物之情可见矣。（“恒”）

正大，而天地之情可见矣。（“大壮”）

观其所聚，而天地万物之情可见矣。（“萃”）

“咸”、“恒”等四卦，因其容易体现和显现而使卦性和爻情了然。其实六十四卦三百八十四爻，每一卦每一爻，都有它的“卦性和爻情”，且“情见乎辞”。如《系辞》下第十二章：“将叛者其辞惭。中心疑者其辞枝。吉人之辞寡，躁人之辞多，诬善之人其辞游，失其守者其辞屈。”分别反映了六种卦的卦性。依虞翻说法：

“坎”人之辞也。坎为隐伏，将叛；坎为心，故惭也。

“离”人之辞也。火性枝分，故枝疑也。

“艮”人之辞也。艮其辅，言有序，故辞寡。

“震”人之辞也。震为决躁，笑言哑哑，故辞多。

“兑”人之辞也。兑为口舌，诬“乾”，乾为善人也。

“巽”人之辞也。巽，诘讎；阳在初，守；巽初，阳入伏

阴下，故其辞讎。

虞翻将“坎”、“离”、“艮”、“震”、“兑”、“巽”六卦都人格化了。《乾凿度》十二辟卦皆称“表”，“表”，是人的形体意识，故“复”，表日角，

“临”，表龙颜，称“复”人、“临”人<sup>①</sup>。其他如“屯”、“蒙”各卦，便是“屯”人、“蒙”人。《系辞》说：由于“坎”、“离”、“艮”、“震”、“兑”、“巽”六卦的卦辞，可以见到“坎”人、“离”人、“艮”人、“震”人、“兑”人、“巽”人的“心情”。“心情”在《易》的人间体系里是“感”和“情”的一种存在和实在，亦即易学中生存存的一个原理。

---

① 郑玄：《乾凿度注》。





# 第 三 卷

## 易经的实践原理



# 第一章 易经实践原理绪论

## 第一节 实践与理论相结合的哲学

易学中的实践,简单的说就是实行。中国《宋史》上说:“真见实践,深探圣域”<sup>①</sup>。只要你真的实行,就能达到至圣的领域、成功的最高点。就此意义,本篇所叙的实践,并非完全意义的社会实践,而是事理学上的伦理、道德行为的实行。此谓之实践性,是指易学中对于人的行为提供先天原理的能力。本来谓之实践哲学,是指伦理学、美学等的总称,研究意志行为的原理及其法则的学问。在当代哲学的一般分类上,时常把哲学分为理论性的、实践的两部门。若以理论方面来讨论,则不涉到“人的实践行为”,这是纯理论的。若涉及到人的实践行为,虽然亦以原理为基础,但其原理在于阐释此等实践问题之“所由”以建立其解决之方法,所以,仍然是实践的部门。况且理论与实践,前者对于后者有指导、促进的意义;后者于前者有深入、提高的、完善的意义。是互不割裂的一体两个方面。

在中国传统的易学研究中时亦有分为两部分:一,是在第一卷、第二卷中所介绍的第一原理和存在原理的理论部分;二,是这里要介绍的实行原理。第一原理是一种具有普遍性及必然性的判断,不以其他的判断为其判断,而是以自己本身作为其他的基础,它是带有根本性的原理。存在原理是说一些简单的法则,在事物的存在情况之下,有其一致性和确实性的。这种法则可以明瞭事物是循着什么规则发生和发展的。第一原理是指事物的本体界由于认识作用推论出所以能成为真的根源的原理。存在原理是

<sup>①</sup> 《宋史·理宗纪》。

实在原理，为事物的实体界所以能发生一切事物的存在情况的原理，亦是一切事物的存在情况的所以然的原理。除了理论和实在的两种原理以外，还有行为原理，亦即实践原理。它是行为最后目的，或支配行为的最高原理。前叙及“易有太极”，“太极”，是第一原理；“六爻之动，三极之道也”，“三极”，是存在原理。而此“圣人定之以中正、仁义而至静，立人极焉”<sup>①</sup>。“人极”，可以说是实践原理。

实践与理论是相对的哲学，理论哲学的目的在解释、在说明、在求知。实践哲学的目的在评价、在应用、在求行。理论从纯理性出发，以感性、悟性为根据。实践从实践理性出发，以科学的理论为根据。事理学可与伦理学相提并论，伦理是讨论人对人相处之正当行为的科学；事理学是讨论人对事相处之正当行为的科学。所以，事理学与伦理学同样是行为的科学，唯有区别，伦理学是对“人”的，事理学是对“事”的。伦理学与事理学同属于规范科学 Normative Science，规范科学虽不完全根据事实，然其根据事实所定的规则或定律，不是事实上所必然的，而是行为上所当然的。尽管人类行为时有违背规则或定律，然其规则或定律，不一定因此就是错误，而是人类的行为却经常会出现错误。规范科学上的规则或定律要求人类遵守，然人类不一定遵守，这便是规范科学的规范性。事理学和伦理学是规范的，是评判行为上所当然的，属于行为科学，亦属实践科学。事理学上的行为，易学上谓：行、行事、有事、有行、所行、攸行，这都是事理学上的行为。《文言》：“乐则行之、仁以行之”的“行”，就是《文言》所说的：“终日乾乾，行事也”的“行”；《象传·巽》：“君子以申命行事”的“行事”；《彖传·蛊》：“利涉大川，往有事也”的“有事”；《系辞》：“将有行也，间焉而以言”的“有行”；《彖传·坤》：“柔顺利贞，君子攸行”的“攸行”。这些皆是事理学上的所谓实践，所谓行为。

---

① 周敦颐：《通书太极图说》。

孔门论学，很注重实践。孔子说：“吾无行而不与二三子者，是丘也。”<sup>①</sup>说明他是以实践和行为来启发自己的门徒。他还说：“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。”<sup>②</sup>意思是说与其从理论来启发，不如从实践和行为来启发要明白得多了。易学亦然：

天行健，君子以自强不息。（《象传·乾》）

终日乾乾，行事也。（《文言·乾》）

利涉大川，往有事也。（《象传·蛊》）

这里上从天行说到乾行，从天说到人，不外是行为和实践。“利涉大川”，谓之“往有事”。循此，《易》之“利有攸往”、“小利有攸往”、“利见大人”、“利御寇”、“利用侵伐”、“利用行师征邑国”、“利用宾于王”、“利用狱”、“利艰贞”、“利用为大作”、“利用为依迁国”、“利用禴”、“利用享祀”、“利用祭祀”、“利出否”等等，亦是“往有事”，无一不是“事”的实践，“事”的行为。孟子说：“必有事焉。”<sup>③</sup>以“事”为中心的《易》，可以说是以这种精神为主旨的。后来，（1472~1528）主张：“须在事上磨练、做工夫，乃有益。”<sup>④</sup>承继了明代王守仁伯安《易》的“事”上实践、事上行为的精神。《序卦》说：“蛊，事也；有事、而后可大。”只有“事”、“行事”，才可以发展和扩大。为此，《易》六十四卦三百八十四爻中，卦的《卦辞》，爻的《爻辞》，无一不以“事”、“行事”为对象：

乾、元、亨、利、贞。（《卦辞》）

君子此四德者，故曰乾、元、亨、利、贞。（《文言》）

这是以“乾”为实行元、亨、利、贞四德之君子。

坤，元亨利牝马之贞，君子有攸往。（“坤”卦卦辞）

坤道其顺乎，承天而时行。（《文言》）

这是以“坤”为能承受“乾”天而以时行之君子。

① 《论语·述而篇》。

② 《史记·太史公自序》。

③ 《孟子·公孙丑上》。

④ 《传习录·陈九川录》。

无妄，元亨利贞，其匪正有眚，不利有攸往。《《象传·无妄》》

其匪正有眚，不利有攸往。无妄之往，何之矣？天命不祐，行矣哉。《《象传》》

这是以“无妄”之往是匪正的，是有眚的，故不利有攸往，往，便是行。《无妄》上九象辞：“上九，无妄，行有眚，无攸利。”《象传》：“无妄之行，穷之灾也。”《象辞》以无妄上九之行，是“有眚的”，是“无攸利”的。而《象传》则以为是：“穷之灾”。《象》说的是“行”，《象》说的亦是“行”。

## 第二节 辩证的人类行为：吉与凶

《系辞》有曰：“吉、凶、悔、吝者，生乎动者也。”“动”，是运动、动作，是“行”、“行事”，而“吉”、“凶”、“悔”、“吝”亦俱生乎“行”、“行事”。易学判断、批评人的行为用“吉”，仅处其一，而“凶”、“悔”、“吝”却处其三。可见《易》之行为观以人行为错误者多，合规范者少。但在三百八十四爻中真正言“凶”者亦仅五十七则，言“吉”者却是一百十四则。

《象》卦辞五则：讼象、比象、临象、蒙象、归妹象。

《象》爻辞五十二则：师初六、六三。比上六。履六三。豫初六。噬嗑上九。剥六四。复上六。颐初九、六二、六三。大过九三、上六。坎初六、上六。离九三。咸六二。恒上六、初六、六五。益上九。姤初六、九四。困六三、九二。鼎九四。渐九三。丰上六。旅上九。兑六三。节九二、上六。小过初六、九三、上六。小畜上九。大壮初九。损九二。革九三、上六。震上六。未济六三。夬九三、上

六。屯九五。师六五。随九四。巽上九。中孚上九。剥初六、六二。益六三。

象辞二十三则：坤、需、讼、师、比、泰、大畜、颐、离、咸、睽、蹇、解、损、萃、升、困、鼎、渐、旅、中孚、小过、既济。

象辞一百二十一则：乾用九。坤六五。屯六四、九五。蒙九二、六五。需九二、九五、上六。讼初六、六三、九四、九五。师九二。比初六、六二、六四、九五。小畜初九、九二。履九二、九四、上九。泰初九、六五。否初六、六二、九五。同人九四。大有六五、上九。谦初六、六二、九三。豫六二。随初九、九五。蛊初六。临初九、九二、六五、上九。噬嗑九四。贲九三、六五。复初九。无妄初九。大畜六四、六五。颐六四、六五、上九。大过九四。离六二、六五。咸六二、九四、上六。恒六五。遯九三、九四、九五。大壮九二、九四、上六。晋初六、六二、六五、上九。明夷六二。家人六二、九三、六四、九五、上六。睽上九。蹇上六。解九二、六五。损六五、上九。益初九、六二、九五。姤初六。萃六二、九四、九五。升初六、六四。困上六。井六五、上六。革六二、九四、上六。鼎九二、九三、上九。震初九。艮上九。渐六二、九五、上九。归妹初九、六五。丰六二、九四、六五。旅六二。巽九二、九五。兑初九、九二。涣初六、六三。节九五。中孚初九。未济九二、九四、六五。

“凶”，高亨先生在《周易吉通说》第六篇《吉吝厉悔咎凶解》中说：《说文》：“凶，恶也；象地穿交陷其中也。”《广雅释詁》：“凶，恶也。”盖事有恶果为凶，故凶训恶。恶果者祸殃也；故凶者，祸殃也。《周易》“凶”字，均为此义。“吉”之大义，高亨先生在前书中说：《说文》：“吉，善也；从士口。”据金文、甲骨文，吉之初形非从士



口，原义不可知。《广雅释詁》：“吉，善也。”《书·皋陶谟》：“吉哉！”伪《孔传》：“吉，善也。”《诗·摽有梅》：“迨其吉兮。”毛《传》：“吉，善也。”盖有善果为吉，故吉训善。善果者，福祥也。《周易》“吉”字，均为此义。

“吉”，处其一，“凶”者处三，何以“吉”会多于“凶”呢？这主要是《易》的辩证法则使之然，它们可以在一定的条件下相互转化。《易》贵“变通”，变而通之以尽利；始虽失，一经变通，失，可变为“得”；始虽凶，一经悔吝，凶，可化而为“吉”。《易》象和象称“悔”者有二：

家人九三、鼎九三。

称“有悔”者四：

乾上九、豫六三、蛊九三、困上六。

称“悔亡”者十九：

革象、咸九四、恒九二、大壮九四、晋六三、六五、睽初九、六五、家人初九、革九五、革九四、艮六五、夬九四、巽六四、九五、兑九二、涣九二、节上六、未济九四。

称“无悔”者七：

同人上九、复初九、六五、咸九五、大壮九五、涣六三、未济六五。

“悔”，《说文》：“悔，恨也；从心，每声。”《广雅释詁》：“悔，恨也。”《诗·云汉》：“宜无悔怒。”毛《传》：“悔，恨也”。按悔恨之情比悲痛为轻，悔恨之事不若咎凶之重。《周易》所谓“悔”，其实不过困厄而已。《离骚》：“虽九死其犹未悔”，“悔”亦作“瘥”。《尔雅·释詁》：“瘥，病也。”《诗·伯兮》：“使我心瘥。”《诗·十月之交》：“亦孔之瘥。”释文本作“悔”字。“悔”亦“瘥”也。“悔”，有因盈而悔者，有因消而悔者，因盈而悔谓之“悔”，因消而悔谓之“吝”。吝，《说文》：“避，难行也。”“吝”，是尴尬的意思，遭遇到不甚顺利的意思。《易》之彖辞和象辞称“吝”者十三：

屯六三、蒙初六、六四、同人六二、蛊六四、观初九、贲六

五、大过九四、咸九三、姤上九、困九四、巽九三、未济初六。

称“小吝”者二：

噬嗑六三、萃六三。称“终吝”者一：家人九三。称“

贞吝”者四：泰上六、恒九三、晋上九、解六三。

“悔”和“吝”以外，还有“厉”和“吝”：乾九：“君子终日乾乾，夕惕若厉，无咎。”《文言》解说道：君子进德修业，“故乾乾因其时而惕，虽危无咎矣。”使以“危”释“厉”，《周易》“厉”字皆以“危”解。彖辞和象辞称“厉”者十六：

乾九三、蛊初六、复六三、颐上九、遯初六、九三、晋上九、家人九三、睽九四、姤九三、震六二、六五、艮九三、渐初六、小过九四、既济上六。

称“有厉”者三：大畜初九、夬象、兑九五。称“贞厉”者八：讼六三、小畜上九、履九五、噬嗑六五、大壮九三、晋九四、革九三、旅九三。

咎，《说文》：“灾也。从人、从咎——各者，相违也。”金文“咎”作𠂔（集咎敦），作𠂔（咎卣）从咎，咎即各字；又作𠂔（什儿钟），从人从二各。各的初义为至，与灾无涉，疑咎本从人各声，各属鱼部，咎属幽部，两部往往相转也。又作𠂔（齐侯觚），增丩旁，“丩”古床字，病者所居，灾义益显。《书·洪范》“曰咎征”，“咎”亦灾义。《周易》所谓“咎”，比“悔”为重，比“凶”为轻，悔，乃软小的困厄，凶、巨大的祸殃，而咎，则是轻的灾患①。彖辞和象辞称“为咎”者一：

夬初九，为即有，为咎亦即有咎。称“匪咎”者一：大有“初九。

称“何咎”者三：

小畜初九、随九四、睽六五。

称“无咎”者九十三：

乾九三、九四、坤六四、需初九、师象、师九二、六

① 参阅阮元《周易注疏》，丛书集成初编·艺术类。

四、六五、比象、比初六、小畜六四、履初九、泰九三、否九四、同人初九、大有初九、九二、九四、豫上六、随象、蛊初六、九三、临六三、六四、上六、观初九、九五、上九、噬嗑初九、六二、六三、六五、贲上九、剥六三、复象、复六三、无妄九四、颐六四、大过初六、九五、上六、坎六三、九五、离初九、恒象、晋初六、上九、睽初九、九三、九四、解初六、损象、损初九、六四、上九、益初九、六三、夬九五、姤九二、九三、上九、革初六、六二、六三、九四、九五、上六、升九二、六四、困象、困九二、井六四、革六二、鼎初六、震上六、艮象、艮初六、六四、渐初六、六四、丰初九、九三、巽九二、涣九五、上九、节初九、六三、中孚六四、九五、小过六二、九四、既济初九、未济上九。

经学家焦循(1763~1820)在他的《易通释》二说:“《易》之为书也,圣人教人迁善改过,故吉多于凶,悔吝亦吉也,是吉处其三,而凶处其一;说者以悔吝为凶,非也。”焦循以“悔”、“吝”为吉。《系辞》曰:“忧、悔、吝者存乎介。”“介”,纤介之“介”,意为“忧”、“悔”、“吝”之来在于纤介之微。“介”,亦有忧义。《系辞》又谓:“悔、吝者,忧虞之象也。”“虞”,即“忧”。能“虞”而后能“悔”,因“忧”而乃致“咎”,能“悔吝”,则不致有“大过”。所以说:“震无咎者存乎悔;悔吝者言乎其小疵也。”《既济》上九:“濡其首,厉。”未济上九:“濡其首,有孚失是。”此以“失是”与“厉”互明。所以,“厉”者,以其“失”是也;能“忧”、能“悔”,则不失是。此《易经》事理学之所以为规范科学,“规范有”不一定是“事实有”,然循规范去做,“规范有”未尝不可成为“事实有”。所以,《易象》和《象》想象人类行为,常吉多而凶少也。

## 第二章 道德行为、道德意向

### 第一节 行为价值与易传九卦之德性

行为 Conduct, 从广义来说,是有目的的活动。从伦理学来说,它是研究人类的行为结果而定其善恶。不管人类处于什么目的,凡是人类活动之适应于他们目的的,方叫做行为。行为的表现是在生命上,因为有生命,便有谋生的目的,为了生命,便为谋生而活动。但凡活动之可称为行为的,需要加以道德上的判断。有目的才有价值可言,无目的便无价值可言;有价值的行为,才是道德的行为。而道德问题的发生,必在目的、兴趣或利益有冲突的时候。因此,道德行为,是在目的、兴趣或利益有冲突时所产生的行为。孟子说:

生,亦我所欲也;义,亦我所欲也:二者不可得兼,舍生而取义者也<sup>①</sup>。

《象传·困》说:

泽无水,困;君子以致命遂志。

孟子说的生和义,都是人之所欲,它们是有价值观念。当两者发生冲突的时候,权衡轻重和大小,有舍生而取义者,“取义”就是有价值的行为,有道德的行为。《象传·困》说:当“志”和“命”有冲突不能两顾的时候,“君子便致命而遂志”。“遂志”亦是有价值的行为,有道德的行为。由于道德行为的积累,然后有道德性格的形成,道德性格的形成,是一种道德力量的完成 Perfection。这种力量

---

<sup>①</sup> 《孟子·告子上》第十一卷。

的完成，不是一个单纯的动作，而是多方面地被习惯所决定而完成。所以，人类的道德性乃是习惯。《易传》说：

君子以成德为行。日可见之行也。《《文言》》

君子进德修业，欲及时也，故无咎。《《文言》》

地势坤；君子以厚德载物。《《象传·坤》》

山下出泉，蒙；君子以果行育德。《《象传·蒙》》

山上有水，蹇；君子以反身修德。《《象传·蹇》》

明出地上，晋；君子以自昭明德。《《象传·晋》》

地中生木，升；君子以顺德积小以高大。《《象传·升》》

天在山中，大畜；君子以多识前言往行，以畜其德。

《《象传·大畜》》

风行天上，小畜；君子以懿文德。《《象传·小畜》》

水洊至，习坎；君子以常德行，习教事。《《象传·坎》》

山上有木，渐；君子以居贤德善俗。《《象传·渐》》

泽上有水，节；君子以制数度议德行。《《象传·节》》

既雨既处，德积载也。《《象辞·小畜上九》》

不恒其德，无所穷也。《《象辞·恒九三》》

夫易，圣人所以崇德而广业也……盛德大业，至矣哉。《《系辞》》

显道神德行，是故可与酬酢，可与祐神矣。《《系辞》》

“成德”，指“道德性格”的形成，道德性格的形成，是由多方面的道德行为的习惯日积月累养成的性格，自然亦是道德行为的完成。上引说明道德行为到德性纯熟的时候，便可以行中庸之道而为善德的权衡。“道”由是而显，德行由是而神，默而成之，不言而信，往来不穷（酬酢：主客互相敬酒，喻亲友来往交际），变化不测，而赞天地之化育，谓之祐神。

《易学》，于实践原上是有其极度发挥性的，所谓“育德”、“畜

德”、“修德”、“居德”、“恒德”、“积德”、“崇德”、“盛德”、“进德”、“常德行”等等，是由多方面的动作、习惯而决定的德性。习惯，不是普通口头上说的“习惯”，应是“学而时习之”。孔子在《论语·弟子》中答孟武伯曰：“少成则若性也，习惯若自然也”；《书·太甲》：“兹乃不义，习与性成。”俱是说习惯的养成如本性一样，人的性情，习于善则善，习于恶则恶，习惯成自然也。为此，“德性”是由学习而确定的习惯，其形成亦是德育如“居德”、“积德”、“进德”、“恒德”、“常德”的行习教事而来。

“德性”在古代中外有不同的标准，但都是以“善”、“美”、“真”为其准则。希腊哲学家柏拉图(427~347?B.C)在他的《理想国》中曾提到。诸德当中主要有正义、节制、勇敢和智慧四种德性。而中国一如《尚书·洪范》中所以说：次六日又用三德，一曰正、二曰刚克、三曰柔克。平康正直，强弗友刚克，变友柔克，沉潜刚克，高明柔克。以此三种为主要的德性。二如《皋陶谟》中：陶曰：“都！亦行九德……宽而栗，柔而立，愿而恭，乱而敬，扰而毅，直而温，简而廉，刚而塞，强而义，彰厥有常，吉哉！”——以此九种为主要的德性<sup>①</sup>。三如《系辞》中所标榜的：“履”、“谦”、“复”、“恒”、“损”、“益”、“困”、“井”、“巽”等九个“卦德”的德性。其曰：“履”，德之基也；“谦”，德之柄也；“复”，德之本也；“恒”，德之固也；“损”，德之修也；“益”，德之裕也；“困”，德之辨也；“井”，德之地也；“巽”，德之制也。当然，“德性”因社会形态的不同而具有不同的内容，夏、商与周的“德性”是不一样的。而《易》九德，按《系辞》所说：“《易》之兴也，其于中古乎！作《易》者其有忧患乎”，其基本为忧患时代的内容。尽管后来的易学家对其演绎、阐义，有《系辞》三陈九卦之说，但它的基调终而不混。

九卦的“德性”：

<sup>①</sup> 参阅柏拉图《理想国》；《尚书》。

一为“履” “履”，便是礼。《左传》成公十三年：“礼，人之干也，敬，身之基也。郤子无基。”郤子，即郤锜，其于人不敬而无礼，是以称“无基”。“履”，为德之基，就是说以“礼”（履）为主德之一。

二为“谦” “柄”，所以持物；谦，所以持礼。谦，为德之柄，就是说谦亦为主德之一。

三为“复” 《系辞》：“颜氏之子，其殆庶几乎！有不善未尝不知，知之未尝复行也。”有不善未尝不知，知之未尝复行，所以不远而复。“复”，为德之本，就是说以复亦为主德之一。

四为“恒” 《象传·恒》：“雷风，恒；君子以立不易方。”立不易方，故恒。“恒”，为德之固，就是说恒亦为主德之一。

五为“损” 《象传·损》：“山下有泽，损，君子以惩忿窒欲，所以修德。”“损”，为德之修，就是说损亦为主德之一。

六为“益” 《象传·益》：“风雷，益，君子以见善则迁，有过则改。”迁善改过，故为德之裕。《国语·周语》有曰：“布施优裕”；“裕”，是“优”，言德之裕，就是言德之优。“益”，为德之裕，就是说益亦为主德之一。

七为“困” 《象传·困》：“泽无水，困，君子以致命遂志。”致命遂志，所以为德之辨。“困”，为德之辨，就是说困亦为主德之一。

八为“井” 《象传·井》：“井，井养而不穷也。”养而不穷，故为之地。“井”，为德之地，就是说井亦为主德之一。

九为“巽” “巽为德之制”。制，《说文》作“利”，云：“裁也”；从刀从未。物成有滋味，可裁断是制，亦是节制的意思。能裁断，能节制，故为德之制。“巽”为德之制，就是说巽亦为主德之一。

《系辞》中还有对九卦卦德的叙述，但大同小异，此不一一详列，仅以后之学者王引之之说供参考。

“复” “复小而辨于物”。王引之（1766～1834）的《经义述闻》中说：“‘小’，谓一身也。对天下国家言之，则身为小矣。‘辨’、读曰‘编’。古字‘辨’与‘编’通。”颜氏之子，有不善未尝不知，知之未尝

复行，故曰：复小而辨于物。

“恒” “恒杂而不厌”。王引之说：“‘杂’，读为‘巾’。‘巾’，‘周’也，一终之谓也。恒之为道，终始相巡而无已时，故曰：巾而不厌。古字‘杂’与‘巾’通。”始终相巡而无已时，故曰：杂而不厌。

《易传》中三次陈述九卦德的德性，若论其卦德德性的主导所在，则首推“乾”、“坤”两卦。全《易》六十四卦，三百八十四爻，不外是“乾”、“坤”之用九和用六，用刚和用柔。《杂卦》：“乾刚，坤柔。”《说卦》：“乾，健也。坤，顺也。”《系辞》：“夫乾，天下至健也；德行恒易以知险。夫坤，天下之至顺也；德行恒简以知阻。易简之善配至德。”乾健和坤顺，乾易和坤简，亦可以说是易学上所称的“主德”。《系辞》又说：“阴阳合德，而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”《易》六十四卦，三百八十四爻，除“乾”、“坤”两卦十二爻，其余六十二卦，三百七十二爻，皆为阴和阳的合德，刚和柔的合体。乾为阳物，坤为阴物；乾刚坤柔，阴和阳的合德，刚和柔的合体，亦就是乾和坤的合德合体。合德、合体，它表现为天和地的“合作”，贯通了不可见的“神”和明灼可见的“至德”。《易传》说：

观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻。（《说卦

传》）

乾道变化……坤道其顺乎！承天而时行。（《象传·

乾》、《文言·坤》）

一阴一阳之谓道。（《系辞传》）

意思是《易》六十四卦三百八十四爻，不外是“乾”道的变化。坤的“道”与九卦的“德”在意义上的比较，“道”似乎比“德”的意义要广泛些。一阴一阳之谓“道”，“道”是阴和阳的合德，刚和柔的合体。

“一阴一阳之谓道”，“以通神明之德”。“道”与“德”两字合成一个词汇“道德”。“道”，从造字的形体上来探讨，《金文》作：𡗗。近代文字家林义光认为：《说文》云：“道，所行道也，从辵首”；按首，所向也，首亦声。《金文》之“道”第一字，李敬斋以为《尔雅》：



“一达谓之道”；从行从止会意，首声<sup>①</sup>。林义光以为“道”，以首为所向的意思。

至于“德”字，《甲文》作：𡗗；《金文》作𡗗，李敬斋以为《甲文》“德”：行得正也，从彳，直，古直字。一曰直行为“德”，会意；直亦声。吴大澂以为《金文》“德”：直，古相字，相心为德，得于心，而行于外也。《小篆》德，从彳，惠声，本义作“升”解。其实，道德的“德”广为“惠”。《说文心部》：“外得于人，内得于己也。从直心”。经典皆以德为“惠”。而“惠”、“惠”是为古文。清代王玉树的《说文拈字》说：“《六书精蕴》，直心为惠”。生理本直，人行道而有得于心为惠。《小篆》加“彳”，取“行”有所得之义。《长笺》：《论语》“以直报怨，以惠报惠”。则知“直”即是“惠”。时尚茂密通濶，用德而惠字几废<sup>②</sup>。是惠从直从心，即以直报怨之直。以“惠”为“得”，《释名·释言语》：“德者，得也；得事宜也”。《贾子道术》：“施行得理谓之德”。是知“德”在《易学》之特定的解释。王充(27~100?)的《论衡·书说》：“实行为德。”是知“德”在《易学》上有实践德性的意义。

## 第二节 道德的意向与损益

古文“道”，从首从行，“首”，有所向之义。“所向”，以行为言之，则是一个人行行为意向的出发点。人的行为虽以“意向”为出发点，而“意向”之实现有赖于理智决定的目的。采取的方法，抉择得当则为善行，抉择失当则为恶行，“得当”或“不得当”都由自己抉择。所以为善、或是为恶，也是自己的志愿。说之“志愿”是于所作事情的性质、结果及方法等自己有明白的认识。当事人是事的主动者，而不是受于外力的压迫，并且于事亦是力所能及的。只有“志愿”

① 参阅《形音义综合大辞典》。

② 《小学》。

的行为，方有善恶可说，不是“志愿”的行为，或是由于强迫，或由于无知，即令偶然合于道德，也不赞赏，违于道德，也不受惩罚。易学上说：

涣奔其机。得愿也。（《象传·涣》九二）

素履之吉，独行愿也。（《象传·履》初九）

以祉元吉，中以行愿也……不戒以孚，中心愿也。

（《象传·泰》六五、六四）

其子和之，中心愿也。（《象传·中孚》九二）

终莫之胜吉，得所愿也。（《象传·渐》九五）

“得愿”、“行愿”、“所愿”等，都是于事有了一定的认识，而完全出于志愿的。这种志愿的行为，在易学的原理上大部分称“志”。“志”，《金文》作：𠄎，《小篆》作：𠄎。从心之，亦从之声；“之”，有适、“往”、“至”、“与”等义。心之所“适”、“往”、“至”、“与”者即“志”，其本义作“意”解<sup>①</sup>。是知，云“心之所之为志”，从“士”、“心”作“志”者《易》所不取。“心之所之”，当为心的意向，且不包括心以外别有意向。如《彖传》和《象传》所说的，“志行”、“志大行”；“得志”、“上得志”、“大得志”者：

刚应而志行，顺以动，豫。（《象传·豫》）

南征吉，志行也。（《象传·升》）

有命无咎，志行也。（《象传·否》九四）

愬愬终吉，志行也。（《象传·履》九四）

交孚无咎，志行也。（《象传·睽》九四）

贞吉悔亡，志行也。（《象传·未济》九四）

由豫大有得，志大行也。（《象传·豫》九四）

无妄之往，得志也。（《象传·无妄》初九）

白贲无咎，上得志也。（《象传·贲》上九）

弗损益之，大得志也。（《象传·损》上九）

① 段玉裁：《说文解字》。

惠我德，大得志也。（《象传·益》九五）

贞吉升阶，大得志也。（《象传·升》六五）

此种意志或意向，纯系一个人的意志欲其如此或如彼，从来不问其在事实上能实现与否，不同于称“志在内”、“志在外”、“志在君”、“志有得”、“志舍下”；“志内”、“志通”、“志应”、“上合志”者，在实践上一往直前，绝无瞻顾。

敦临之吉，志在内也。（《象传·临》上六）

往蹇来硕，志在内也。（《象传·蹇》上六）

咸其拇，志在外也。（《象传·咸》初九）

拔茅贞吉，志在外也。（《象传·泰》初九）

涣其躬，志在外付。（《象传·涣》六三）

拔茅贞吉，志在君也。（《象传·否》初六）

愆期之志，有待而行也。（《象传·归妹》九四）

系丈夫，志舍下也。（《象传·随》六三）

然“志”的行有各种情况，有时独行其愿，有时亦和他人共同合作，因此又有称“志同”、“志通”、“志应”、“上合志”者：

上下交而其志同也。（《象传·泰》）

男女睽而其志通也。（《象传·睽》）

童蒙求我，志应也。（《象传·蒙》）

有孚惕出，上合志也。（《象传·小畜》六四）

利有攸往，上合志也。（《象传·大畜》九三）

已事遄往，上合志也。（《象传·损》初九）

九升大吉，上合志也。（《象传·升》初六）

这种意志，在实践的理性方面，承认有一种形而上 Metaphysics 的能力之存在，无条件地依从法则或道德律。而且坚定不移，择善而固执之，则有“志刚、志治、志可则、志行正、中以为志、正志、固志、信志、信以发志”者：

武人为于大君，志刚也。（《象传·履六三》）

利武人之贞，志治也。（《象传·巽》初六）  
不事王侯，志可则也。（《象传·蛊》上九）  
虽磐桓，志行正也。（《象传·屯》初九）  
咸临贞吉，志行正也。（《象传·临》初九）  
九二利贞，中以为志也。（《象传·损》九二）  
嘉遯贞吉。以正志也。（《象传·遯》九五）  
内难而能正其志，箕子以之。（《象传·明夷》）  
执用黄牛，固志也。（《象传·遯》六二）  
孚兑之吉，信志也。（《象传·兑》九二）  
改命之吉，信志也。（《象传·革》六二）  
有孚发若，信以发志也。（《象传·丰》六二）

人生存在世界上几乎皆有自己的意志，但并不是每一个人皆能如愿，有机会地实践他的意志。因此，在易学上亦有“志未得”、“志不相得”、“志未平”、“志未光”，同时亦有随他人而实践其意愿的“志在随人”、“志末”、“志疑”、“志乱”、“志穷”者。

同人于郊，志未得也。（《象传·同人》上九）  
二女同居，其志不相得。（《象传·革》）  
观其生，志未平也。（《象传·观》上九）  
革有位，志未光也。（《象传·革》九五）  
志在随人，所执下也；咸其拇，志末也。（《象传·咸》  
九三、九五）

进退，志疑也；频巽之吝，志穷也。（《象传·巽》初六、  
九三）

乃乱乃萃，其志乱也。（《象传·萃》初六）  
旅琐琐，志穷灾也。（《象传·旅》初六）

意志本是一种能力，当意志发生疑问时，意志的力量够决疑，以能决定自己的趋从。《象传》，在《巽》初六“进退，利武人之贞”的下文即是：“进退，志疑也。利武人之贞，志治也。”对于此，朱熹以为

《易》是卜筮之书，如《火珠林》之类，只是理会卜筮，一句两句便解了<sup>①</sup>。朱熹的说法是是，还是不是？暂且不论。若从十翼整体性看，当时未尝不是易学家精心刻意的作品呢？而且有他们的思想，有他们完整的体系。光凭其中片言只字，是不能全面理解《易》之大义的，更无从明瞭天地的“合德合体”和“神明”“至德”的沟通。

在《象传》中，在意志的“志”外，还提出一个和“志”相对的“命”。“命”，《甲文》为𠂔；《金文》作𠂔，《小篆》为𠂔。林义光以为“按诸彝器令命通用，盖本同字。鼎，𠂔下复有口，应命也”。《小篆》：“命”，从口令，令，乃发号之意，有发令权者以指挥人为命，故命之本义作“使”解<sup>②</sup>。《象传·困》说：“泽无水，困；君子以致命遂志”；象辞“姤”九五说：“含章，有陨自天”，“九五含章，中正也。有陨自天，志在舍命也”。“困”，下坎为水，上兑为泽，水在泽下，泽无水，困。君子用困之象，故以致命遂志也。三国魏文学家徐幹（171～218）说：

世之治也，行善者获福，为恶者得祸。及其乱也，行善者不获福，为恶者不得祸，变数也。知者，不以变数疑常道，故循福之所自来，防祸之所由至也。遇不遇，非我也，其时也。夫施吉报凶谓之“命”，施凶报吉谓之“幸”，守其所“志”。《易》曰：君子以致命遂志<sup>③</sup>。

徐幹的论说，可以认识为善和恶的结合，乃是由“道德律”所决定的一种意志之最高目的，为实践理性的真正的对象。然而，在事实上行善者未必获福，为恶者亦未必得祸。这在世人称之为“命数”，认为是自然的，不可抗拒的。然而人的意志是自由的、形而上的、独立的，且有主观的能动性。其舍在“天”者，求之在“我”者，一切付之事物客观规律的“天命”，以完成一己之志愿而止。如能成全后代，则造就后代；后代不可造就，则造就自己，一直到生命结束。《象传·

① 朱熹：《朱子语类·易二纲领上下》，卷66。

② 《说文解字》。

③ 徐幹：《中论·修本》。

大过》：“泽灭木，大过；君子以独立不惧，遁世无闷。”大丈夫独立于天地间，自来自往，独享。大丈夫者非英雄也，英雄气短。大丈夫，则持之终吉。

康德在1781年的《实践理性批判》中于实践的理性曾经提出自由、神的存在、灵魂不死。而易学的《象传》中突出地提出了人之“独立”。康德以为一个人没有“自由”，就根本谈不上其社会性，更无法实践赏罚制度。只有“作”或“不作”以及“做这”、“做那”的自由，才使一个人超乎感性层面，而走向道德。“神”，是“正义”的保证，人世间的“福”与“德”不一致，作恶的在享福，行善的往往受苦，而上帝是正义的神，会作最终的判决。这是人性心灵的需要，宇宙间总得有一位公正的、全能的、能够认清善恶、且会赏善罚恶的判官。灵魂不死，指人应当在永恒的存在中，对自己的行为负责。这就是康德从灵魂的不死不灭的永恒性归结到神的存在，再从神的存在讨论人的“自由意志”。《象传“姤”九五》亦有：“含章，中正也。有陨自天，志不舍命也。”要求君子不以命废志，亦不以志舍命；修身以俟命，所以立命也，是极有深意的。康德在《实践理性批判》中称“德”为最上善 Oberstt(Superemum)，简“德和福”之结合为最高善，为完成善 Vollendete(Consummatum)，亦是同样的意义。在公元前(372~289)年间，孟子创“性善”之说，重仁义、轻功利之辨。康德的实践理性，从自由到神、到灵魂，亦即从为“善”讲到“责任”无穷，快乐极少的艰苦生活，最后变出“上帝永恒”。确实是可不以为然的，像德国富家小子叔本华 Arthur Schopenhauer(1788~1860)就嘲笑他的老乡康德的“永恒”的源出于求福报：“康德的德性最初那么奋勇地拒向快乐，后来失其独立，伸出手来要几个酒钱了”。①但在《系辞》中却有这样一段话：

《易》曰：“自天祐之，吉无不利”。子曰“祐者，助也。

天之所助者，顺也。人之所助者，信也。履信思乎顺，又

① Paulsen: Immanuel Kant, New York 1910, P.53.

以尚贤也；是以自天祐之，吉无不利也。”

人，总是人，而不是神，所以终不以此而自足，犹有求于外在的“天”、“人”之助而“至善”和“遂志”。神学家奥古斯丁 Augustinus (354~430)说：“吾人并不能从自由的行为得到上帝的恩典，乃是由于上帝的恩典而获得自由。”其意倒是很接近：“自天祐之，吉无不利”实践之“德性”的。

“德性”，希腊哲学家亚里士多德将其分为两种：一种是理智的德性；一种是道德的德性。理智的德性是天然赋予的，是由于人之理智才能发展而成，所以要有必需的时间和经验。道德的德性，是由于习惯或习俗的结果而致然，不是天然所赋予的<sup>①</sup>。由于天然的事物不能借助外在的训练而改变，比如，石头因引力关系天然下降的，纵然训练它向上掷一万次，也不能把它训练得上升；火焰因氧的燃烧天然上升的，不能训练火焰向下燃。因此，任何自然物性不可能被训练成与己相违的。而“德性”并非如此，其不是生于天然，但亦不违反天然之性，天然作为客观条件只给人予获得“德性”的才能，使才能由训练而发展。对于这点，孔子曾说过类似的话：“性相近，习相远”<sup>②</sup>，并表示了两者的区别。

“德性”，是一种习惯，是一种训练过的才能，而“习惯”和“训练过的才能”又是行为经验的积累。但“行为”是有其可塑性的，是可以改变的，是或然的，同时亦是有条件的，如时间性等。在实行的事件中，行为的与否如得失和利害问题等，都会影响“德性”的造就。但它又和健康问题一样，没有不变的法则。运动得太多或太少，都会损伤力气；饮食用得过多和过少，同样地会妨碍健康。唯有适度可以产生、增进、保持力气和健康。德性亦是一样，如节制和勇敢的德性。一个畏首畏尾、退缩不前、不能应付事情的人，可以变为懦夫。同样一个无畏、无惧、敢于冒险的人，可以变为莽

① 参阅《西洋哲学史》，尼可马克《伦理学》部分。

② 《论语·阳货》。

汉。一个纵情恣乐、毫无节制的人，势必至于放荡；一个毫无享受的人，缺乏感觉，就如同粗野的野人。所以“过”和“不及”都会损伤节制和勇敢，唯适度是从。“适度”，就是“过”和“不及”的否定：“无过亦无不及”。在《论语》中有段孔子和公西华问答，是说其行与不行、退与不退的“适度”：

子路问：“闻斯行诸？”子曰：“有父兄在，如之何其闻斯行之？”冉有问：“闻斯行诸？”子曰：“闻斯行之。”公西华曰：“由也问：‘闻斯行诸’？子曰：‘有父兄在’。求也问：‘闻斯行诸’？子曰：‘闻斯行之’。赤也惑，敢问。”子曰：“求也退，故进之，由也兼人，故退之。”①

“进”，便是“过”，“退”，便是“不及”。孔子对子路（由）和冉有（求）的实践道德的训练，因人施教，言人人殊，是没有什么不变的法则的。

在《系辞》中述及的九德卦，其中的“损”、“益”两卦，便是讲过和不及而使之适度的道德训练的。《彖传》“损”、“益”两者：

损，损下益上，其道上行。损而有孚，元吉、无咎、可贞、利有攸往。曷之用，二簋可用享，二簋应有时，刚损益柔有时，损益盈虚，与时皆行。

益，损上益下，民说无疆，自上下下，其道大光。利有攸往，中正有庆，利涉大川，木道乃行。益动而巽，日进无疆。天施地生，其益无方。凡益之道，与时皆行。

“损”和“益”，是相反而相成的。“损”卦称“损下”，则称“益上”。《益卦》称“益下”，则称“损上”。有损必有益，有益则必有损。损、益便是盈虚：盈者虚之。《彖传·剥》：“君子尚消息、盈虚，天行也。”“盈虚”，便是消息：消者，息之；息者，消之。“盈虚”和“消息”，易学上称之“天行”；而损、益可以称“人行”，是人对于“过”和“不及”而使之适度的道德训练。西汉刘向子政（77～6B·C·）亦曾论及于

① 《论语·先进》。



此：

孔子读《易》至于“损”“益”，则喟然而叹。子夏避席而问曰：“夫子何为叹？”孔子曰：“夫自损者益，自益者缺；吾是以叹也。”子夏曰：“然则学者不可以益乎？”

孔子曰：否。天之道，成者未尝得久也。夫学者以虚受之。故曰：得。苟不知持满，则天之善言不得入其耳矣。昔尧履天子之位，犹允恭以持之，虚静以待下，故百载以逾盛，迄今而益章。昆吾自臧而满意，穷高而不衰，故当时而亏败，迄今而逾恶：是非损益之征与？吾故曰：“谦也者，致恭以存其位者也。”夫‘丰’明而动，故能大；苟大则亏矣。吾戒之。故曰：天下之善言不得入其耳矣。“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息”。是以圣人不敢当盛。升舆而遇三人则下，二人则轼；调其盈虚，故能长久也。”

子夏曰：“善！请终身诵之。”①

这段孔子与其弟子对话，《孔子家语·六本篇》亦有记载，大同而小异。《淮南子·人间训》亦说：孔子读《易》至“损益”，愤然而叹，以为“益损者，其王者之事与！祸福之门户，不可不察也”。刘向记孔子从“损”、“益”讲到“谦”，“谦”亦为“九卦”之一，“损”为德之修，“益”为德之裕，而“谦”为德之本。《彖传·谦》：

谦，亨，天道下济而光明，在道卑而上行，天道盈亏而益谦，地道变盈而流谦，鬼神害盈而福谦，人道恶盈而好谦，谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。……地中有山，“谦”，君子以裒多益寡，称物平施。

《彖传》于“损”、“益”中提出“持满”，在《彖传·谦》中提出“恶盈”，可见“盈”的可怕。所以在“丰卦”中以“戒大”为其要；在《象传·谦》中提出：“裒多益寡，称物平施”；减有余，补不足。亦是孔子教海弟

① 刘向：《说苑·敬慎篇》。

子“求也退，故进之；由也进，故退之”的精神。“称”和“平”，为实践行为，系“过”和“不及”的适度道德训练。“裒”，郑玄等皆作“捋”，训为“取”。

### 第三节 三度空间的中道

人的道德建立由自适度的训练，“过”也不适度，“不及”也不适度。然非适度究其原因不外有二：一，德性处在两恶之间的“中点”，中点两侧，一边是“过”，一边是“不及”；二，两恶是在感情或行为方面达到“适度”或未及适度的量，而《易》之德性是要求能发现或选择这个“适中”或不适度的量。《彖传》、《象传》中“节”卦说：

节，亨，刚柔分而刚得中；苦节不可贞，其道穷也。说以行险，当位以节，中正以通。天地节而四时成；节以制度，不伤财，不害民。……泽上有水，节；君子以制数度，议德行。

“适中”、“适度”，是不是意味以“数度”来衡量呢？从《象传》的“以制数度”来“议德行”恐是存在的。但这“数度”按某个道德的层面来说只能是相对的，不是绝对的。“中”，相对于事物本身的“中”，两极端距离相等对于一切的人都无差异，这是普遍的、必然的。例如说：“十”，不免大了一些，“二”又小了一些，那么“六”就是相对事物本身的“中”，或数字的“中”。因为“六”以同量的“四”超过了“二”的一端，同时又被“十”那一端所超过。以算学的数序来说：“六”为“二”与“十”之间的“中数”。相对的“中”，不太多，也不太少，但就人而言，相对的“中”还会因人而异。例如：一个人吃食物，十磅太多，两磅又太少，却不能因此叫他吃六磅。因为六磅对于这个人也许还是太多，或是太少；十磅对于大武术家来说，可能太少，而对于初学武术的人来说，则又太多了。亚里士多德在伦理上的道德标准是“真”、“善”、“美”，以“善”为智者意志方面的责任。而我国

易学的道德标准是“中”，“中”在对“事”的实践是因人而异，是变的，不是不变的；“中”所寻求的是相对的中，不是绝对的中。比如，“观”九五：“观我生，君子无咎”，自己作为第一人称。《观》上九：“观其生，君子无咎”，是他人而作为第三人称。《颐》初九：“舍尔灵龟，观我朵颐，凶”，是以自己对面的“你”为第二人称。第一人称，第二人称，第三人称所寻求的“中”，不是划一绝对的，是可变的。

易学家寻求“中”，有其依据和途径的：卦和爻是“空”、“时”、“人”的联合体。即从三度的途径寻求“中”。若从“空间”里求“中”，则下卦以二为“中”，上卦以五为“中”，易学上所谓的“中位”。

《象传·同人》：柔得位得中而应乎乾，曰同人。（中位在六二）

《象传·大有》：柔得尊位大中而上下应之，曰大有。（中位在六五）

《象传·节九五》：甘节之吉，居位中也。（中位在九五）

《象传·归妹六五》：其位在中，以贵行也。（中位在六五）

此外，如：“需”九二、“小畜”九二、“坤”六五、“震”六五，均以“在中”得称。“旅”九四《象传》：“旅于处，未得位也”；“恒”九四《象传》：“久非其位，安得禽也”。都因为三、四不中，所以称为“未得位”和“非其位”，和“中”相对，便是“过”和“不及”。初称“下”，如：《象传·乾初九》：“潜龙勿用，阳在下也。”《象传·益初九》：“元吉无咎，下不厚事也。”“下”便是“不及位”。初亦称“卑”，如：《象传·谦初六》：“谦谦君子，卑以自牧也。”“卑”便是“不及位”。上，称“元”，如：“乾”上九：“亢龙有悔”。“亢”是过高的意思，便是“过位”。上亦称“穷”，如：《象传·随上六》：“拘系之，上穷也。”这空间的“穷”，是过高、路走完了的意思。

从时间里求“中”，王弼《易略例》：“爻者，适时之变者也。”二

为下卦的“中”，五为上卦的“中”，在“空间”为“位中”，但在“时间”上却不一定是“时中”。六爻是时间之流：初，有初的中；三、四，有三、四的中；上、有上的中。所谓“及时”、“随时”、“趣时”、“时行”、“时发”、“与时皆行”等等，无一不称为“时中”。

《文言·乾》：君子进德修业，欲及时也。（“乾”九三既为“及时”，不能不说是“时中”）

《象传·随》：随，刚来而下柔，动而说；随，大亨贞无咎，而天下随时，随时之义大矣哉。（“刚来而下柔”，指初九言，则“随”为初九的随时，不能不说是“时中”）

《系辞》下：变通者，趣时者也。（晋人韩伯注：“趣时况爻。”爻之趣时，不能不说是“时中”）

《文言·坤》：坤道其顺乎！承天而时行。（“坤”，以承天为时行，不能不说是“时中”）

《象传·坤六三》：含章可贞，以时发也。（“坤”六三，“以时发”，不能不说是“时中”）

《象传·坤》：损益虚盈，与时皆行。（“损”，损下益上，指六三言；“益”，损上益下，指六四言。“损”和“益”的损下益上和损上益下，无非是要与时皆行，不能不说是“时中”）

《象传》，不是尽于二、五言为“时中”的，有时即使二、五于中位，亦不一定视为“时中”。如：“节”九二的“失时极”，“乾”九二的“时舍”，虽然得“中”却没有及时。但《文言·乾》以“乾”九三为“与时皆行”，为“因其时而惕”，以“坤”六三为“以时发”，即使不“中”，却能“与时皆行”，或以时而发。《象传·恒初九》：“浚恒之凶，始求深也。”“恒”，初求深之凶，便为时间的“未及”。《象传·否上九》：“否终则倾，何可长也。”《文言·乾》：“亢龙有悔与时皆极。”《文言·乾》释上九：“亢龙有悔，穷之灾也。”“终”、“穷”、“极”等在“时间”的范畴上属于“已过”的了。至于在“人间”求“中”，《说卦》说：

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以：立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。兼三才而两之，故易六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。

三才者：天道为阴阳、地道为柔刚、人道为仁义。程颐(1033~1107)说：“观《易》须看时，然后看逐爻之才。”<sup>①</sup>意是先注意“时间”，再注意“人间”。前叙三才的“才”，是“乾以易知，坤以简能”的“能”字。亦是“天地设位，圣人成能……人谋鬼谋，百姓与能”的“能”字。《易》论人之“才”，没有用“仁”和“义”，而是用天之才的阴和阳，地之才的柔和刚。六位，初为“不及”，上为“过”，三四为“不中”，唯有二和五算是“得中”。如：

“讼”九二、“同人”六二、“解”九二、“节”九二、九五、“既济”六二、“睽”六五、“鼎”六五、“蹇”九五、“渐”九五、“旅”六五、“未济”六五、“巽”九二都称“得中”，亦有称“中道”、“中心”、“中行”、“中节”、“积中”、“刚中”者。如《象传》、《彖传》中“蛊”九二、“解”九二、“离”六二、“夬”九二；“谦”六二、“中孚”九二；“师”六五；“蹇”九五；“大有”九二；“蒙”九二、“师”九二、“临”九二、“升”九二、“小畜”九二、“坎”九二、“困”九二、“井”九二、“兑”九二、“比”九五、“无妄”九五、“渐”九五等。此外，还有称“刚得中”，如“渐”九五《象传》。如果是阴爻，称便“柔中”、“柔得中”。如《象传》之“噬嗑”六五；“小过”六二、“既济”六二、“小过”六五。

《易》六十四卦三百八十四爻，分阴分阳，迭用柔刚，实际情况中时而的“中”不一定是中，有时要过一点为“中”，或稍有不及亦为“中”。《象传·大过》：“大过”，大者过也。刚过而中，巽而说行，利有攸往，乃亨。《象传·小过》：“小过”，小者过而亨也。阳为大，阴为小，大者过是阳过，“大过”便以阳过为“中”。小者过是“阴过”，阴

① 《易传》，《二程遗书》。

过，亦便是阳之“不及”。孟子曾经批评子莫的“执中”：“子莫执中，执中为近之，执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”<sup>①</sup> 其因是子莫只知道“中”是中，而不知道有时“过”和“不及”亦有“中”的道理。晚于此说的亚里士多德曾说：“我们应当有时偏于过，有时偏于不及，因为这样我们才能最容易地射准‘中庸’而为正当”<sup>②</sup>，颇合我国易学之“中”的精义。亦表明“中”是一个普遍的概念，不是僵化的概念、僵化的范畴，而是一个灵活的概念和灵活的范畴。

既然“中”时有不及的偏，时有过之的倚，而不偏不倚者除“中”之外，还有“正”。《易》之“正”，简单地说是以阳在阳位，阴在阴位为“正”。如九五、六五分别为“刚正”和“柔正”。《彖传·履》：“刚中正，履帝位而不疚，光明也。”“刚中正”是指九五。《彖传·离》：“柔丽乎中正，故亨。”“柔中正”是指六二。《彖传》和《象传》言九正为“正者”：“讼”、“观”、“履”、“姤”、“巽”、“节”、“井”、“讼”、“姤”等。但亦有异说，《文言》的“刚健中正”可以指九五，亦可以指经而言。再如《象传·艮》六五：“艮其辅，以中正也”这亦是破例，因为它是指六五的，不是指九五。所以朱熹因此而生疑，在《本义》中认为“正”字是多余的羡文。至于《彖传》、《象传》言六二为“正”的有“柔丽乎中正，故亨”（《彖传·离》）；“受兹介福”（《象传·晋六二》）等等。事实上，论“正”亦未必尽是按位的。《文言》于“乾”九二就有“龙德而正中者也”。阴居阴位，阳居阳位为“正”，“乾”九二却是以阳居阴位，非正而谓“正”者。对其解释有两种说法：或谓“正”为多余的衍文；或谓“正”不必中，而“中”则必“正”。“乾”之九二的“正”兼有“中”的意思。像虞翻就持此论，认为“九二阳不正，上升‘坤’五，故曰正中”。那“随”九五的正中又何从而上升呢？成蓉镜的《周易释文例》说：“凡二五，亦称正中”，其言甚约甚当，有

① 《孟子·尽心上》。

② 尼可马克：《伦理学》。

可取之处。

易学中除“正”、“正中”之说外，还有“正当”、“正位”等说。如“夬履贞厉，位正当也”（《象传·履九五》）；“女正位乎内，男正位乎外”（《象传·家人》）。“正当”的意义，《象传·既济》说：“刚柔正而位当也”，是比较贴切的解释。“当”，亦是“正”，阳居阳位，阴居阴位为“正”，亦为“当”。此乃指空间而说的。“正位”亦有同样的意义。但如《文言·坤》：“君子黄中通理，正位居体”的“正位”，虞翻却以为：“乾”来通“坤”，“乾”二居五，五正阳位，故曰正位。此与上“乾”九二之“正中”同解。当如《孟子·滕文公下》：“居天下之广居，立天下之正位”的“正位”解，五为尊位，故曰正位。

“中”与“正”，在我国的学术思想史中有很多引述，如：《论语·尧曰》：“咨尔舜，天之历数在尔躬，允执其中。”《孟子·离娄下》：“汤执中。”舜执中，汤亦执中。“正”通常亦言“持正”：所谓三人齐位，足相持正……秉正，君子独处，守正不挠<sup>①</sup>。“中”《甲文》作：𠂔，《金文》作：𠂔，《小篆》作：中。《说文》一部：“中、中……从口，上下通。”《系传校录》：“案篆当作中，乃以口象四方；而以一记其中也。”《说文疑义》：“钟鼎作中，象矢贯的，或作𠂔，加二二，以会中间之意。”其实古文中𠂔，籀文中𠂔，都是指事物的屈曲度，参差不齐，要由不中而之中<sup>②</sup>。《系辞》：“其言曲而中，其事肆而隐。”要由曲而中，造字之义，似有取于此。

“正”《甲文》作：𠂔，《金文》作：𠂔，《小篆》作：正，《说文》正部：“是也；从止，一以止”。《国语·周语》：“正，德之道也。”正，自然是一种品德。这种品德，《文言·坤》：“直其正也”；便以直为正。《尚书·洪范》：“王道正直。”《诗·小明》：“好是正直。”《春秋》左氏襄七年传：“正直为正，正曲为直。”正直连言，亦是以正为直。《说文》：“正”下云“是也”，“是”下去“直”也。《粹言疏证》：“许君训

① 参阅：《晋书》四十二卷《王浑传》；《汉书》36卷《刘向传》。

② 《形音义综合大辞典》。

是为直，从日正，是从正有直意。则正训是，亦有直意。可知许君训正为是，以凡正者必是。”《礼记·乐记》：“而疑是精粗之体”，《疏》云：“是谓正也。”《易·未济》“有孚失是”，虞翻注：“是，正也。”《荀子·劝学》：“使目非是无欲见也”，《注》：“是，谓正道也。”“是”为正道，则“正”当训“是”，非其明证乎<sup>①</sup>。从止，一以止者，即《大学》之道，在止于至善也。知止而后有定。为人君止于仁，为人臣止于敬，为人子止于孝，为人父止于慈，与国人交止于信；此非“一以止”乎！《象传·随》初九：“官有渝，从正吉也。”从正吉，亦是“一以止”的意思。而且“正”就是“贞”，如：

大亨以正，天之道也。（《象传·临》）

大亨以正，天之命也。（《象传·无妄》）

进以正，可以正邦也。（《象传·渐》）

颐贞吉，养正则吉也。（《象传·颐》）

重明以丽乎正，乃化成天下。（《象传·离》）

晋如摧如，独行正也。（《象传·晋》）

嘉遯贞吉，以正志也。（《象传·遯》九五）

当位贞吉，以正邦也。（《象传·蹇》）

咸临贞吉，志行正也。（《象传·临》初九）

九五贞吉，中以行正也。（《象传·未》济九二）

以上都以“正”释“贞”。再如《象传·师》：“贞，正也。能以众正，可以王矣”；《象传·大壮》：“大壮利贞，大者正也；正大而天地之情可见矣”；《象传·乾》：“乾道变化各正性命”。都是直接的“正”、“贞”互借。尤为显见的是《系辞下》第一章：“吉凶者，贞胜者也；天地之道，贞观者也；日月之道，贞明者也；天下之动，贞夫一者也。”“贞夫一者”，亦是正，从止，一以止。姚信（公元250年前后）的《周易注》：“胜”，作“称”，意思是言吉凶者，止于“称”者也。天地之道，止于观

① 《荀子·劝学篇》。



者也；日月之道，止于明者也；天下之动，止于一者也。故正，有止义。如训《大学》：“知止而后有定”之“定”，“正”寓有“定”义。《周礼·宰夫》：“岁终则令群吏正岁会”，《注》文明训为“正，定也”。《管子·法法》：“正者，所以止过而逮不及也”，“正”是要止“过”和逮“不及”的适度而止。道德性格的形成，是由于道德行为经过长期的训练的累积。《象传》和《彖传》之中的“蒙”、“颐”卦：“山下出泉，蒙，君子以果行育德”；“蒙以养正，圣功也”；“颐贞吉，养正则吉也。”“育德”、“养正”，具是道德行为的培养和训练。

### 第三章 古典经籍中的“治心”

#### 第一节 《大学》之正、《中庸》之中

传说我国古典经籍《礼记》中的《大学》其经一章为孔子之言，曾子述之；其传十章是曾子之意，而门人记之也。曾子名参，字子舆，鲁南武城人，孔子弟子，约生于公元前505年，卒年不详。孔子死后，正传孔子学派的只有曾子一人而已<sup>①</sup>。曾子又是儒家推崇的孝子，他著《孝经》及《礼记》内《曾子问》一篇。《大学》讲“正心修身”抑或与曾子事亲至孝有关。故历代学者认为《大学》是曾子之作，亦是可能的。其有云：

所谓修身在其心者，身有所忿懣之（怒）则不得其正，有所恐惧则不得其正，有所好乐则不得其正，有所忧患则不得其正。心不在焉，视而不见，听而不闻，食而不知其味：此谓修身在正其心。

《大学》上“正其心”的“正”，与易学上的“正”两者是同源之流。“修身”的“身有所”之“身”字，程颐当作“心”字解。“有所忿懣、有所恐惧、有所好乐、有所忧患”皆是“心有所偏”。有所偏，其心不得“正”，亦无以修身。又：

所谓齐家在修其身者，人之其所亲爱而辟焉，之其所恶而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所敖惰而辟焉；故好而知其恶，恶而知其美者，天下鲜矣。故谚有之曰：“人莫知其子之恶，莫知其苗之硕。此谓身

<sup>①</sup> 参考各家注释而集之。

不修不可以齐家。

一个人不修身，是不可能齐家的。这里的“之其所而辟”，就是前面所说“有所”的偏辟，便是“偏”，“偏”为或“过”或“不及”的不正。《大学》说的是“正”，而《中庸》却说中庸之道之“中”与“和”：

喜、怒、哀、乐之未发谓之“中”，发而皆中节谓之“和”。中也者，天下大本也；和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。……仲尼曰：“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中，小人之反中庸也，小人而无忌惮也。”……子曰：“道之不行，我知之矣。知者过之，愚者不及也。道之不明也，我知之矣。贤者过之，不肖者不及也。人莫不饮食，鲜能知味也。”……子曰：“舜其大知也与！舜好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民，其斯以为舜乎！”……子曰：“人皆曰‘予知’，驱而纳诸祸覆陷阱之中，而莫之知辟也；人皆曰‘予知’，择乎中庸而不能期月守也。”……子曰：“回之为人也，择乎中庸，得一善则拳拳服膺而勿失之矣。”……子曰：“天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。”……子曰：“素隐行怪，后世有述焉，吾弗为之矣。君子遵道而行。半途而废，吾弗能已矣。君子依乎中庸，遁世不见而不悔，唯圣者能之。”

这段经文说明一，“过”和“不及”，既不是“中”，也不是“和”；二，能掌握住两个极端，亦就能运用它的“中道”，且要拳拳服膺，而勿失之。

孔子对于《中庸》在赞颂备至的同时，还认为“中庸其至矣乎！民鲜能久矣！”意思是说几乎没有人能做到。其实文化上的产物，只要有其永恒的价值，就不管其是古代的或现代的，本地的或他乡的，祖国的或异国的，皆可以批判地承继下来，让它发扬光大。“中庸”，倘若没有人能做到，又何以能继承呢，况且，“中庸”的概念，在春秋时期以前就为人所认识。如《尚书·盘庚》中：“各设中于乃

心。”《酒诰》：“尔克永观省，作稽中德”，就主张在心灵上建立起中庸之德。又如《尚书·高宗彤日》记载：

高宗彤日，越有雉雉。祖己曰：唯先格王心正厥事。

乃训于王，曰：唯天监下民，典厥义，降年有永有不永，非天天民，民中绝命。民有不若德，不听罪，天既孚命正厥德，乃曰其如台。

“彤”，祭名。“越”，“爰也”；语辞。“雉”，“鸣也”。“事”，祭祀之事也。“典”，“主也”。“义”，事之“宜”也。“听罪”，谓听从上天所给与之罪也。“其如台”，谓天命其如何也。高宗就是武丁。祖己，武丁子。武丁、祖己父子，都是有哲学思想的君主和王族，为了彤祭之日，雉登鼎耳而鸣，祖己就要祖庚正厥德。可见“中庸”早在商代就有了很深的基础。而且如同《大学》和《中庸》的“正心修身”、“中和”一样，都是要在心灵上建立起这样的德性。这里的心灵，系“天下之大本也”，亦称本体 Substance。孔子称颜回“其心三月不违仁，其余则日月至焉而已”<sup>①</sup>，就是指颜回的心灵实在 Mental-realities 之完全和人格性之统一。用现代的心理学术称之：本能约化 Instinct reduction，在心灵本体上求其源头。而真正的实行道德，必须在心灵上植其根基才有价值。

## 第二节 易学中忧患意识的心“亨”

古人有忧患意识，今人也有忧患意识。至于忧患意识真正的意思是什么，则不太容易分辨清楚。试看“坎”卦的卦辞：“习坎，有孚，维心亨，行有尚。”“尚”，“助”也。“坎”中实为有孚。“坎”为心病，于马为亟心，于木为坚多心，故《坎》为心。《经》言：“心者，屡矣。”《易》言心者甚多，“旅”九四曰：“我心不快。”“艮”初六曰：“其心不快。”“井”九三曰：“为我心恻。”“艮”九三曰：“厉熏心。”“明夷”六四

① 《论语·雍也》。

曰：“获明夷之心。”“益”上九曰：“立心勿恒，凶。”“益”九五曰：“有孚惠心。”而综其所曰：盖君子必安其身而后动，易其心而后语也<sup>①</sup>。当“坎”陷之时，行坎险而有孚，不求其事之亨，而求其心之亨，则其往而有助，乃克有成也。《易》之“忧患”，上经三十卦，于“坎”卦始指出“心亨”之义，实际是示人以忧患之道者至矣。

《论语》：处忧患之道，不求其事之亨，而求其心之亨，尽人事而听天命，造次必于是，颠沛必于是<sup>②</sup>。处之泰然自若，此“心亨”亦是“心灵之统一 Unity of the mind”。而有孚的“孚”，《说文》爪部：“卵孚也。从爪从子，一曰信也。”《金文》作𠂔。《小篆》作𠂔。像爪持子。鸟之孵卵，皆如其期，不失信也。鸟抱恒以爪反覆其卵也。会意。徐《笺》：“孚、伏、抱一声之转，今俗犹谓：鸡伏卵为步，即孚之重唇音稍转身。”鸟之伏卵，以气相感而成形，所谓“寂然不动，感而遂通也”。亦可引申为上下相孚之义，相孚必以诚信，因之，“孚”亦“信”义。《彖传·坎》：“行险而不失其信”，以此解释“坎”的“有孚”，是恰切而又妥贴的。不失其信为“心亨”，“心亨”，为易学上处忧患意识的安心立命之道。

爻辞“明夷”六四：“入于左腹，获明夷之心，于出门庭。”《易》之象是近取诸身，远取诸物的。“明夷”六二，夷于左股，六四，入于左腹，上卦为“坤”，“坤”为腹，四在“坤”下，左为下，故为左腹。“明夷”之四，当“坤”之四，“坤”四之括囊，即“明夷”四之入于左腹，入于左腹为近取诸身之象。括囊，言其慎，则入于左腹，亦言其慎也。《经》于“坎”卦言：“维心亨”，于“明夷”六四言：“获明夷之心”。“坎”以刚中☵，故必亨。“明夷”四以入于左腹，故获明夷之心。《彖传》：“入于左腹，获心意也”，乃获“明夷”之心，即为入于左腹之注脚。获“明夷”之心者，谓当明夷之时，能用晦而明慎以处事者也。“于出门庭”

① 《系辞下·第五章》。

② 《论语·里仁》第四。

之“于”不可解，疑“不出门庭”之讹，与“节”卦初九之“不出户庭”，九二之“不出门庭”同其语意；“不出”而为“入”之对文。《象传》释“节”初九之“不出户庭”，“知通塞也”；释九二之“不出门庭”，“失时极也”。当明夷之时，用晦而明，明夷之不出户庭，亦为知通塞之义。综“明夷”四之爻象言之，有入于左腹之象，有不出户庭之象，盖知通塞之义。象辞“明夷”六四：“入于左腹，获明夷之心”，《象传》解释：“入于左腹，获心意也。”“获心意”，获“明夷”之心意。此外，尚有“益”九五“有孚惠心”和上九“立心勿恒”的“心”。“益”以损上益下为“心”，惠心，以损上益下的“心”为心；“立心勿恒”，勿以损上益下的“心”为心。所以，“益”上九的“立心”，和“明夷”六四所说的“明夷之心”，是同一的意义。

在心理学上“心灵”是一个极为复杂的命题和概念，其功能和作用，有基本的意欲、性向、兴趣、冲动等。并具有知觉、记忆、思维、感情、意志、推理、判断、内心的经验、认识的关系等心灵程序Mental Processes。前者为意欲冲动，后者则隶于智力Intelligence和良知Conscientia之范畴。前者为广义的，包括：诸意欲、冲动、各种心灵活动和各种认识关系。后者为狭义的，专限于智力或适应的行为Adaptive behavior。“明夷”六四的入于左腹；即运用它自己的智力意识之适应的行为。又如爻辞“益”卦上九：“莫益之，或击之，立心勿恒，凶。”《系辞》下第五章解释说：

子曰：君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求；君子修此三者，故全也。危以动，则民不与也；惧以语，则民不应也；无交而求，则民不与也。莫之与，则伤之者，至矣！《易》曰：“莫益之，或击之，立心勿恒，凶。”

“易其心而后语”的“易”，需参考《礼记·乐记》“致乐以治心，则易直子谅之心油然而生”之“易”一并考察。《疏》：“子，谓子爱，谅，谓诚信；言能深远详审此乐以治正直，则和易正直子爱诚信之心油然而生矣。”朱熹说：“易直子谅之心”，“子谅”，从来无理会，却因见《韩

诗外传》：子谅作“慈良”字，则无可疑<sup>①</sup>。“子谅”，即“慈良”，说得很对，而“易其心”的“易”字，和“易直子谅”的“易”字，似亦可同解。因为“易”，是“直”。《文言·坤》：“敬以直内”，“直内”，是易心。《系辞》：“惧以语，则民不应也。”以“惧”对“直”，“惧”为不直，不直，就是曲、是疑惧。所以会“民不应”。

人类的心灵作用，为了应付复杂的环境，在环境中有所感受和有所作为而发生了交互作用，同时也明瞭了“作”和“受”的关联，以及关联而发生的控制作用。这种控制的意识作用，便是人类心灵作用的最高表现。《乐记》的“致乐以治心”和《系辞》的“易其心而后语”中的“治心”、“易心”，同是心灵作用所表现的控制作用。所以彖辞和象辞着重叙述了人类心灵作用于应付纷纭事物的重要性；《系辞》着重论述人类心灵作用的最高表现。如：

《易》，无思也，无为也；寂然不动。感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能与于此……。《易》曰：“憧憧往来，朋从尔思。”子曰：“天下何思何虑！天下同归而殊涂，一致而百虑，天下何思何虑！日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者，屈也；来者，信也；屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信也；龙蛇之蛰，以存身也；精义入神，以致用也；利用安身，以崇德也；过此以往，未之或知也。穷神知化，德之盛也<sup>②</sup>。

心灵本体，是人的内心活动的统一，而“思维”则是心灵本体的唯一表现，“无思也，无为也……天下何思何虑”，可以说是心灵作用的最高表现。人的聪明睿知，只是一种自然化的聪明睿知，而不是超于自然，更不是和自然隔绝或对立的聪明睿知。从日月、寒暑、往来、屈信的交互作用中获得了解，而且从了解中以至致用和体味穷

① 《朱子语类》、《礼记四·大戴礼记》；《乐记》。

② 《系辞上》第十章、下第五章。

神知化的道理。此亦即神无方，而易无体，尚何思虑之有，寂然不动，感而遂通天之故。

在易学上自“咸卦”九四以下有十爻，差不多都有忧患意识和心灵的叙及：“困”六三、“解”上六、“噬嗑”初九、上九、“否”九五、“鼎”九四、“豫”六二、“复”初九、“损”六三、“益”上九。对此吴一源说：

发明理之贞一，而不必其憧憧耳。往来屈信，无二致也。天地所以造化，圣人所以臻造化，推之事物物，莫不皆然。故知动静之一致，则能藏器而时动；知小大之一致，则能谨小以无咎；知安危之一致，则能危以保其安；知显微之一致，则能见机而作，不远而复；知损益之一致，则损而得友；彼非所困而困，非所任而任，忽小而恶积，求益而或击，皆昧于屈信之义以取凶耳<sup>①</sup>。

“乾”、“坤”有至健、至顺之德，故能知险和阻。此者“德”，《文言》说：“君子行此四德：元、亨、利、贞者”；“能说诸心”。四德得而行之，而称曰德行。“德行”又能够悦于“心”者。“心”，宋人项安世（？～1208）说：“易与险相反，唯中心易直者，能照天下险戏之情，简与阻相反，唯行事简静者，能察天下繁壅之机。”<sup>②</sup>“心”与“行”的关系昭然可见，因此有“君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而后求”之说。此为《易》实行原理之心论。易简其心，乃能知险知阻，然后天下之理得也；心又能定天下之吉凶，成天下之亹亹者。至于《易传》还说：“探颐索隐，钩深致远，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龟。”就“心”言者，圣人藉蓍龟以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑，首要者是能“以此洗心”的“圣”者，且又是“古之聪明睿智神武而不杀属（意不衰）者夫。”唯其能以此斋戒而神明其德也。反之，蓍龟为神物，圣人以此斋戒得神明其德，其德犹需圣人之“心”。或者说“能说诸心，能研诸虑”之“说”、之“研”还是

① 引《周易折中》吴一源语。

② 项安世《周易玩辞》。



以思维为心灵本体之唯一的表现。《朱子语类》说：“且如精义入神，如何不思！那致用的却不必思。”蔡清虚斋（1453～1508）说：“其始有待于思为，则曰精义利用；其终无待于思为，则曰穷神知化。所造有浅深，理则无精粗。”<sup>①</sup>又，明人张振渊说：“未下学工夫不到，而顿能上达者，神化工夫，正在精义利用作起，此正实落下手处，即造到神化地位，不过精义利用，渐进渐熟身。德盛不是就穷神知化上赞他德之盛，唯德盛方能穷神知化。”<sup>②</sup>凡此种种都是以“无思”、“无虑”、“穷神”、“知化”为上达的事，而落实下手之处则在精义致用。所以说“说诸心”、“研诸虑”，最终仍是指人之思维为心灵之唯一表现。

### 第三节 易道之“心”及各家斋戒说

“心”，是一种至尊无上的实有，它虽寓于身体之中，但位于顶点。当然，这个“心”不一定是指“一块肉的心”，而是“心灵的心”。有了“心”，无论是智慧的收获、道德的直觉、信仰的志向、艺术的创作都会产生。同时，在人类的活动，作为心理活动的“心”，不只要认识自己、改造自己、调整自己，使自己的主观世界适应新的环境，还要改造客观世界、向环境挑战。亦有的学者认为，这个宇宙就是心灵中心的宇宙<sup>③</sup>。

“心”，在易学中是以“坎”卦为“象”的，认为“习于坎险，乃能不以险难为困，故其心亨”。如“困”卦䷮亦以处险而不改其说，故能困而不失其所亨；这“亨”亦就是“坎”卦的“心亨”之“亨”。《彖传·困》：“困而不失其所亨者，其唯君子乎。”此君子是有道德、有成就的人，且于“心地上”做过扎实工夫的。《系辞》上说：“蓍之德圆而神，卦

① 蔡清：《易经蒙引》。

② 张振渊《周易说统》。

③ T. W. Patrick: What is the mind; Albert P. Mathews, The Road of Evolution, Yale Review Jan, 1922.

之德方以和，六爻之义易以贡。”“圣人以此先心，退藏于密，吉凶与民同患”。“贡”，别本作“工”、“功”。“先”，别本作“洗”。但汉儒如京房、荀爽、虞翻、蜀才都作“先心”。《经义述闻》：“功者，成也。”宋人刘瓛（434～489）作“洗（Xǐ）心”。“洗”，“尽也”，“尽心”。王弼解作洗濯。诸说表明：蓍、卦、爻的性质是方的、圆的，是变的，而且是神的、智的、完成的。但圣人还是以“心为先”，先要“退藏于密”，在“心地上”打下结实的工夫，然后才能“神以知来，知以藏往”。“先心”或“洗心”，并非儒所独具，曹升之（1908～1962）经学家认为其能兼及儒、释、道三家。他说：

洗，甲文作：𣎵。罗振玉以为“此从𣎵（足形），从冫（水形），置足于水中，是洗也”。本义作“洒足”解。而《易》道如川流，不舍昼夜，生生不息。人心亦念念迁流，无所住而住，住而非住：故圣人以“易道”洗心。外物瞬息万变，而一心不乱，纯粹天理，不杂丝毫物欲。故其德日新又新，纯亦不已。心者，万法之主；不在内，亦不在外，在于自性之中。人性皆善，皆可以成圣人。唯因被外物所迁，心逐外物，放而不收，以致迷失本性，掩蔽真智，心为物欲之奴隶。故须收放心，洗垢心。洗心者，佛法谓之“禅那”，其译义即是“静虑”。洗心，即是使心无杂念，内外莹澈，而显本来之自性。自性既显，心归其根，形复其命，则寂然不动，退藏于密；即退藏于无人、无我、无物、无相、无思、无为、无爱、无嗔、无生、无死、无存、灭之虚、空、妙、有之境界。此境界谓之“密”。儒、释、道三家人生哲学，皆在于达到此境界。到此境界，明心见性，而心性俱无，同于大化，则易学亦可舍矣。执道以求道，尚非至道；执法以求知，尚非真知。至虚空、寂静、明净之境，则无所谓“道”，无所谓“法”，无所谓“知”。儒家谓之“圣人或大人”，佛家谓之“如来”，道家谓之“真宰”。三教之旨，皆在人心

化真,人性化醇而已<sup>①</sup>。

柏拉图在他的《国家篇》第七章说:人的心灵,须经过一种洗礼,使它摆脱肉欲的追求,以从事真理的探讨和绝对抽象的、纯粹理论的研究。“由个体的渐渐到普遍的,由具体的到抽象的,由变幻的到永恒的,由影像的到真正的,由有假设的科学到自足的哲学,使感性的成分纤毫不存——这样,才能认识范型,把握至善。”这种心灵经过一番洗濯然后从事于真理的探讨,由具体到抽象,由假设的科学到自足的哲学,与易学上的“退藏于密”是很相似的。埃及哲学家普罗丁 Plotinos(205~270)或许受到东方思想的影响也提出:“所谓清涤 Katharsis,就是灵魂把它的较低的性质丢掉,把自身的外来污秽洗去,那末所剩下的就是精神的影像了。”<sup>②</sup>认为洗濯是洗涤自身外来的污秽,心灵自身没有什么污秽的。

“心”在我国传统的哲学研究中是个广泛而复杂的命题。它既有荀子“心能征知”的物质器官属性的功能说,又有庄子“坐忘”和理学家“道心”、“真心”作为与客观相对立的主体范畴说。但是,尽管说法不一,其除了道释超理性的本体范畴之外,都是被视为理性的,或为道德理性,或为认知理性的范畴。其包括观念、意识、精神等。因此,《易》谓之“心”,可以认为是思想、情感、意志、判断乃至推理的总名。主要的意思是指“意识 Consciousness”。而此“意识”比如柏格森所认为,又是预期将来的 Anticipation of future,它虽经营现在的事,却经常考虑与将来事的关系;或者说“意识”总是对于生命带有几分注意 Certain attention of life。所以“意识”能不断地引曳人们顺着时间大道向前行进,并且要求人们不断地动作。就此言之,“意识”又是连接既往与未来的环节,保存已然,预期未来。柏格森基于生命而说的意识观,虽是发之 20 世纪初,但置其与易学同加考察就显得有明显的史识差距。至少在

① 唐华:《中国易经历史进化哲学原理》卷3,第272~3页。

② 参阅《西洋哲学史》。

很早以前我国易学上的忧患意识业已体现。又如“神以知来，知以藏往”，宋人俞琰(1258~1314)认为“藏与识”<sup>①</sup>颇相似，也是揭示意识及其功能在于保存已然，预期未然。

《系辞》除涉及“先心”外，还提出：“圣人以此斋戒以神明其德夫。”“斋”、“戒”两字，“斋”、“戒”，韩伯注《系辞》：“洗心曰斋，防患曰戒。”朱熹《本义》：“湛然纯一之谓斋，肃然警惕之谓戒。”然而说得比较清楚的，莫过于《礼记》中的《祭义》和《祭统》两篇：

斋之日，思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜。斋三日，乃见其所为斋者。祭之日入室，惻然(仿佛)必有见乎其位；周还出户，肃然必有闻乎其声；出户而听，忼然必有闻乎其叹息之声<sup>②</sup>。

斋之为言齐也，齐不齐以致齐也。是故君子非有大事也，非有恭敬也，则不斋；不斋，则于物无防也，嗜欲无止也，及其将斋也，防其邪物，讫其嗜欲，耳不听乐。故《记》曰：“斋者不乐。”言其不敢散其志也。心不苟虑，必依于道；手足不苟动，必依于礼；是故君子之斋也，专致其精明之德也。故散斋七日以定之，致斋三日以齐之，——定之谓斋，斋者，精明之至也，然后可以交于神明也<sup>③</sup>。

《祭义》所说斋之日的“思”、“见”、“闻”和祭之日的“惻然”、“肃然”、“忼然”，是说精神之至，然后可以交于神明。似乎同前引普罗丁plotinos所说的“精神的影像了”十分仿佛。

“斋”、“戒”，是“治心”的工夫。“治心”是很不容易的，在亘长古远的历史中，据说论“治心”者始自尧，他对舜说了“允执厥中”四个字。尔后舜帝又对禹说了“人心维危，道心维微，唯精唯一，允执厥中”。一共四句，十六个字，被后之学者或修道者奉为“十六心传”

① 俞琰：《周易参同契发挥》。

② 《礼记·祭义》。

③ 《礼记·祭统》。

心法。到了道学家朱熹时，他在《中庸章句序》中大肆发挥说：

夫尧、舜、禹天下之大圣也。以天下相传，天下之大事也。以天下之大圣，行天下之大事，而其授受之际，丁寧告戒，不过如此；则天下之理，岂有以加于此哉！自是以来，圣圣相承，若成汤、文、武之为君，皋陶、伊、傅、周、召之为臣，既皆以此而接夫“道统”之传；若吾夫子（孔子），则虽不得其位，而所以“传往圣开来学”，其功反有贤于尧舜者。

然当是时，见而知之者，唯颜氏、曾氏之传得其宗；及曾氏之再传，而复得夫子（孔子）之孙子思，则去圣远而异端起矣。子思惧夫愈久而愈失其真也，于是推尧舜以来相传之意，质以平日所闻父师之言，更互演绎，作为此书，以诏后之学者；盖其忧之也深，故其言之也切；其虑之也远，故其说之也详。其曰：“天命、率性”则“道心”之谓也；其曰：“择善固执”，则“精一”之谓也；其曰：“君子时中”，则“执中”之谓也。世之相后，千有余年，而其言之不异如合符节。历选前圣之书，所以提挈纲维，开示蕴奥，未有若是其明且尽者也。

自是而又再传以得孟氏，为能推明是书，以承先圣之统，及其没而遂失其传焉，则吾道之所寄，不越乎言语文字之间，而异端之说，日新月盛，以至于老佛之徒出，则弥近理而大乱真矣！

然而，幸此书之不泯，故程夫子兄弟者出，得有所考，以续夫千载不传之绪；得有所据，以斥夫二家似是之非；盖子思之功，于是为大；而微程夫子，则亦莫能因其“语”而得其“心”也<sup>①</sup>。

朱《序》于此把《中庸》作为列圣相传的衣钵，孟子以后中间遂失其

① 朱熹：《四书集注·中庸章句序》。

传，一直到程颢、程颐兄弟才被“因其语而得其心”。其实在程氏兄弟前面，周敦颐茂叔(1017~1073)已著有《太极图说通书》十篇，并以此手授程颢兄弟。《太极图说》：

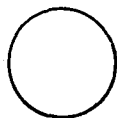
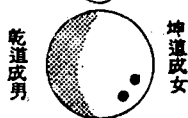
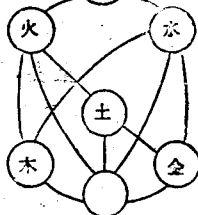
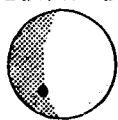
无极而太极，太极动而生阳，动极而静，静而生阴；静极复动，一动一静，互为其根，分阴分阳，两仪之焉。阳变阴合而生：水、火、木、金、土，五气顺布，四时行焉。五行，一阴阳也；阴阳，一太极也；太极，本无极也；五行之生也，各一其性。无极之真，二五之精，妙合而凝。乾道成男，坤道成女；二气交感，化生万物，万物生生而变化无穷焉。惟人也得其秀而最灵，形既生矣，神发知矣，五性感动而善恶分，万事出矣。圣人定之以中、正、仁、义而主静，立人极焉。故圣人与天地合其德，日月合其明，四时合其序，鬼神合其吉凶。君子修之吉，小人悖之凶。故曰：立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义。又曰：原始反终，故知生死之说。大哉《易》也，斯其至矣①。

“无极而太极……万物生生而变化无穷焉”，是程氏的形而上学；“唯人也……故知生死之说”，则是程氏的人生哲学。这个图和《道藏》中《上方大洞真元妙经品图》的太极先天图即道家所用的修炼之图十分相似②。而周敦颐对其加工变体，取而与之新解释、新意义，成为宋明道学家中有系统著作之一。宋明以来，凡讲宇宙发生论者皆以此推衍为证。因为，《太极图说》不仅言阴阳，而且言五行。《周易》言阴阳，不言五行。《洪范》言五行，不言阴阳。而《太极图说》则兼之，既言阴阳，又说五行，此便是它的特点，也是它的好处。“二五之精，妙合而凝”，于是，“五性感动，而善恶分，万事出矣”。二五之合而多事，且事繁纷复杂而不可记数。所以《图说》主张

① 《宋元学案(四)·濂溪学案(下)》。

② 黄宗炎：《太极图辨》、《曝书亭集》、《宋元学案》。

无极而太极



万物化生

以“仁义”来定人的世界：“圣人定之以中正仁义而主静，立人极焉。”而“主静，立人极”，即是“心”不妄动，在治心上下工夫。此说在道家“绝仁弃义”，释家“谈空说妄”，违异民生、无可究诘的情况下，不失是“空谷足音”，蹊然可喜了。

#### 第四节 静能动力与宋明“主静”、“主敬”说

据史而论，谈静的工夫，不是从濂溪先生开始的，但是“主静”

两字似出自濂溪的《太极图说》。主静，是以“尚静”、“守静”为主。《国语·晋语》：“主言而无谋”；《注》：“主，尚也”，“尚”者“上”也，“上”，“为上”、“为主”，“尚”、“主”互义。另，《序卦》：“主器者莫若长子。”《注》：“主，守也”；“主”又有“守”义。“主静”，犹“尚静”、“守静”。《大学》：“知止而后有定，定而后能静。”朱熹《注》：“静，谓心不妄动。”是此，“静”亦《系辞》“寂然不动”。《大学》上的“定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得”；《系辞》“寂然不动，感而遂通天下之故”。两者是一样的，具为“心灵程序Mental Process”。唯《大学》的“安而后能虑”的“虑”，又寓“沉思Meditation和凝虑Contemplation”，具有实践方法意义。晚于周敦颐半个世纪的法国神学家圣本笃Berrardus Clairvaux(1090~1153)说：

人不是往外去追求知识，而是回到内心，在自己的内部求直观的行为。直观有三：考虑、默想、忘我。“忘我”的目的不在于消灭自己，而是在于提升自己的存在，与“神结合”。这种“忘我”的修成，就像“一滴水掉进酒里，水与酒完全结合”了，最后都成了酒<sup>①</sup>。

假如这里将圣本笃的“忘我”，即认知思维的主体归宿“神”，换却为“道”，就与我国庄子的“坐忘”、司马承祯的“坐忘得道论”就十分相似了，都是研究“治心”的工夫，知行合一的心灵程序。然周敦颐还在《通书》上说：“无欲则静虚动直。静虚则明，明则通；动直则公，公则溥。”“静虚则明，明则通”，实为“寂然不动，感而遂通天下之故”的阐义和诠释。前述，主静的观念由来已久，此如老子的“致虚极，守静笃”；庄子的“夫虚静恬淡”等。主要是要求人的行为和实践有所把握，首先要在自己的心理生活上，有其确实的基础。人和万物之所以不同，就在于人能在自己的心理生活上有其把握的基

<sup>①</sup> 参阅《天主教神学》。



础，而“主静”则为建立心理生活基础的一个方法。又，《礼记》云：“人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也”<sup>①</sup>，“静”亦为“性”。“性”，唐代李翔习之(?~841)专为此立个复性论。他说：

人之所以为圣人者，性也。人之所以惑其性者，情也。喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲七者，皆情之所为也。情既昏，性斯溺矣。非性之过也，七者循环而交来，故性不能充也。……情不作，性斯充矣。圣人者，人之先觉者也。觉则明，否则惑，惑则昏<sup>②</sup>。

有人问他如何去“昏”复其“性”。他回答，弗虑弗思，情则不生。情既不生，乃为正思。正思者，无虑无思也。《易》曰：“天下何思何虑”，又曰：“闲邪存其诚”；《诗》曰：“思无邪”<sup>③</sup>。“正思”、“无虑无思”，到了程颢则被发挥为“定性”。

定者，动亦定，静亦定。无将迎，无内外。苟以外，物为外，牵己而从之，是之己性为内外也。且以性随物外，则当其在外时，又何者为在内乎？是有意于绝外诱，而不知性之无内外也。既以内外为二本，则又乌能遽语于定乎？夫天地常以其心普于万物而无心，圣人常以其情顺万物而无情。故君子之学无若廓然大公，物来顺应。又曰：人情各有所蔽，故不能适道，大率患在自私而用智，自私时，则不能以明觉为自然<sup>④</sup>。

程颢认为人要“定性”，就要绝人智，舍小我，达到“无我”的境界，然后和合自然大道。程颢的观念似乎又接受和发展了老庄的思想。老子曰：“孰能浊以静之徐清”<sup>⑤</sup>则以“静”在心灵上起沉淀作用 Precipitation。庄子《天道篇》说：

① 《礼记·乐记》。

②③ 李翔：《复性书》上、中录。

④ 《二程全书》卷56。

⑤ 唐华：《道经全书》卷3，《道德经》，第十章。

全八之静也，非曰静也善，故静也。万物无足以挠心者，故静也。水静则明烛须眉，平中準，大匠取法焉。水静犹明，而况精神！圣人之心，静乎！天地之鉴也，万物之镜也。

夫虚、静、恬、淡、寂寞，无为者，天地之平，而道德之至，故帝王圣人休焉。休则虚，虚则实，实则伦矣。虚则静，静则动，动则得矣。静则无为，无为也则任事者责矣。无为则俞俞，俞俞者忧患不能处，年寿长矣。

夫虚、静、恬、淡、寂寞，无为者，万物之本也。明此以南乡，尧之为君也；明此以北面，舜之为臣也。以此处上，帝王天子之德也；以此处下，玄圣素王之道也；以此退居而闲游，江海山林之士服；以此进为而抚世，则功大名显而天下一也。静而圣，动而王。无为也而尊，朴素而天下莫能与之争美。

夫明白于天地之德者，此之谓大本大宗，与天和者也。所以均调天下，与人和者也。与人和者，谓之人乐，与天和者，谓之天乐。庄子曰：“吾师乎！吾师乎！整（碎也）万物而不戾，泽及万世而不为仁，长于上古而不为寿，覆载天地刻雕众形而不为巧；此之谓天乐。故曰：知天乐者，其生也天行，其死也物化。静而与阴同德，动而与阳同波。故知天乐者，无天怨，无人非，无物累，无鬼责。故曰：其动也天，其静也地。”①

其“静”虽为圣为帝南面之术，但若以“水静则明”观之，还是未离老子经“静之徐清”沉淀作用的心灵生活。

老庄之后，主静说对中国的学术思想和行为实践影响很大，像三国的蜀相诸葛亮（181～234）在《诫子书》上说：“君子之学，静以修身，俭以养德。……夫学须静也，才须学也；非学无以广才，非

① 《道经全书》卷2，《道林·南华经·大道篇》35节。

彰无以成学。”<sup>①</sup>宋濂(1310~1381)非常推崇诸葛亮的“静学”。他说：“古圣贤之成勋业，著道德于不朽者，未有不由于静者也。”“孔明之学，唯本于此，故其所为，当世无及焉，至今无有非焉者。”<sup>②</sup>宋濂推崇孔明在于“学须静也”，认为孔明对于圣贤之学有很深的了解。“静则圣，动则王”是个非常观念，可大可小，孔明堪称是位“静动”论的代表者。

“静”和“动”在我国古代被认为是互为转化的关系，程颢说：“太极动而生阳，动极而静，静而生阴；静极后动，一动一静互为其根。”<sup>③</sup>程颐的《颜子所好何学论》：“其本也，真而静。”如据《乐记》所说“人生而静，天之性也”之说，这是静的性本体延伸。也就是要人通过“静”先要养得个本原<sup>④</sup>，即所谓“这却是一个总要处”<sup>⑤</sup>。以后程颐又认为只管“静”遂与事不相交涉，却用了个“敬”，以“敬贯动静”<sup>⑥</sup>在本原上囊括了“静”、“动”两者。这可以说是“主静”说的一种修正。但是，究其源仍不超乎易学之外。因为主静说渊源于《系辞》的“寂然不动”。主敬说也是渊源于《文言》的“敬以直内”和“直其正也，方其义也；君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤”。而程颐取此用以为“涵养须用敬，进学则在致知”<sup>⑦</sup>的方法论。亦所谓内外交修，动静如一的工夫，宋儒叫做“本体力工夫”或“本体力工夫”<sup>⑧</sup>，亦可视为“敬义夹持”的一种法门。

朱熹的老师李侗愿中(1092~1163)世称延平先生告诉朱熹说：“他曩时从罗(从彦)先生做学问，终日相对静坐”<sup>⑨</sup>。罗从彦字仲

① 《诸葛武侯文集》、《正谊堂全书本》、《诚子书》。

② 《宋学士文集》卷71，《静学斋记》，《四部丛刊》本。

③ 《程子太极图说通书》。

④ 见《二程年谱》。

⑤ 《二程语录》卷17，《外书》。

⑥ 《二程语录》卷11。

⑦ 《二程语录》卷11。

⑧ 《朱文公集》卷64，《延平答问》。

⑨ 《宋元学案》卷39，《豫章学案》。《宋史》卷428，《道学》。

素(1072~1235),世称豫章先生。朱熹说的延平于静中体认未发气象,是从杨时一路来的<sup>①</sup>。杨时字中立(1044~1130),世称龟山先生。延平所学乃龟山门下相传指诀,而豫章得“静”力最多。龟山、豫章、延平,并称南剑三先生。延平能在静时观喜、怒、哀、乐未发前气象<sup>②</sup>,这是他的“静观法门”。后来,朱子虽然说:“濂溪言主静;‘静’字只好作‘敬’字看,故又言无欲故静。若以为虚静,则恐入释老去。”<sup>③</sup>但程颢要人静坐;延平亦教人静坐,朱熹亦承认须是静坐,方能收敛。一般怕主静,将走入虚静一路去<sup>④</sup>。其实,周敦颐所说的“定之以中正仁义以主静”,和释老虚灵、寂静之说有根柢上的不同。明代陈献章公甫(1428~1501)说:终日乾乾,只是收拾其心而已,此理干涉至大,无内外,无始终,一处而无不到,一息而无不运;会此则天地立我,万化出于我,宇宙在于我。以此把柄入手,更存何事!古往今来,四方上下,都一齐穿纽,一齐收拾<sup>⑤</sup>。由此可知,白沙认为由“静”中养出端倪<sup>⑥</sup>,是继承了程颢“静坐涵养得本原”之说。但更多的是从周敦颐的“人极说”。来知德说“所谓人生而静,从来儒者,唯周茂叔知此,故曰:主静立人极”<sup>⑦</sup>。罗洪先字达夫,号念庵(1504~1564),他宗王阳明(1472~1528)良知之学,但未及阳明之门。他常举《易》“寂然不动”,和周敦颐“无欲故静”之旨以告学人。认为“主静人极”之说,是上接《易》寂然不动的实践工夫论而来的。再如,刘宗周启东,蕺山先生(1578~1646)作《人谱》,首列《人极说》,推寂然不动为“诚”之本。并且认为“主静立人极”论是“千载不传之秘”<sup>⑧</sup>。“人极”是补《易学》上的“太极”、“三极”之所

① 《宋元学案》卷25,《龟山学案》。

② 《朱文公文集》卷97,《延平李先生行状》。

③ 《朱子语类》卷94,《周子之书太极图》。

④ 《朱子语类》卷12,《学六持守》。

⑤ 《明儒学案》卷5,《白沙学案》。

⑥ 《白沙》卷2《与贺克恭黄门书》、《林缉熙书》。

⑦ 来知德:《省觉录》,《宋元学案》卷12,29。

⑧ 尼可马克:《伦理学》,第10篇。

未足。“太极”是易学上的第一原理，“三极”是易学上的存在原理，而“人极”则是《易学》上的实践原理。周敦颐的“人极和主静”说，念庵、蕺山，不仅是在学术上予以很高的评价，而且还指出它上接易学中“寂然不动”的实践工夫论而来。

## 第四章 易经人极原理

### 第一节 人极溯源及其人的格位

《易经》，是我们中国古代典籍中颇有系统的著作，从《画卦》、《系辞》，一直到《十翼》之作，尤其《系辞》上下传之作，使《易》增饰为有具体的乃至为有理论、有体系、有方法的专门学术著作。我们一般人都知道《易》有“太极”，“太极”已成为一个概念，并且是一个很普遍的概念。然而《系辞》中还有“三极”则很少有人论及；如其中的：“六爻之动，三极之道也。”什么是“三极”？就是《说卦》中所说的：“天道”“地道”和“人道”。“三极”，亦称为“三才”。用现在语来说则称三度或三维：时间、空间、人间，time、space、person。《易》的卦，是以“事象”为主题的，而《易》的作法，则是整个运用了现象 Phenomenalism 的方法，任何科学，都不能不以现象为出发点。《易》的每一卦，就是“事象”。每卦六画，就是象征每种“事象”的存在情况。每一种“事象”的存在情况，用时间、空间、人间三大方式，以观察这对象的事象，而结出一个判断；这个判断，在《易》叫做“占”。《彖传》、《象传》是解释《易》的《卦辞》和《爻辞》而作的。这些《传》充满着“时间”、“空间”、“人间”的观念，以构成它的体系。如果没有这些观念，《易》的《卦辞》和《爻辞》，就无法理解。“时间”、“空间”、“人间”这三大方式，《易》学家简称为“三极”。如果不深切了解“三极”，就不能了解“太极”，亦就不能了解《易》。许多易学家皆知道“时”、“位”、“人”为《易》重要的三个枢纽，而忽略了易学中已给它们联结起来称之为的“三极”，且其与“太极”放在同等地位。其实，前文所论及的“人极”最早出于隋代王通（589～618）文中子

之笔。他说：“圣人所以中正仁义为治民之道，如仰以观天文，俯以察地理，中以建人极……”<sup>①</sup>这个“人极”，虽早于《太极图说》三百年，但却是补充《系辞》中“太极”、“三极”而言的，这对易学的发展是一个重要的贡献。倘若再进而寻求“人极”的根，即其内涵的外延，还是要推到公元前的1121~1116年之间，箕子向周武王陈述夏禹所传的《洪范》九章里：

其唯皇之极。……王道正直，会其有极，归其有极。

……皇极之教言，是彝是训。……凡厥庶民，极之教言，是训是行。

箕子太师在这里提出了“皇极”二字。皇，《传注》家训“大也”；极，训“中也”，说是“大中之道”。亦就是万事的实践原理，而且是“皇建其有极”、“唯皇作极”、“建用皇极”，用人的精神力量来建筑“皇极”的实践原理。董仲舒（179~104B.C.）说：“天地之精，所以生物者，莫贵乎人。人受命于天也，故超然有以倚。有疢（灾也）疾莫能为仁义，唯人独能为仁义，物疢疾莫能偶天地，唯人独能偶天地。……行有伦理，副天地也。”<sup>②</sup>他认为人有精神力量来建筑自己伦理原则、行为原则的实践原则。《尚书·君奭》篇上亦有这个意思：“前人敷乃心，乃悉命汝，作汝民极。”另外在《周礼·天官》上：“设官分职，以为民极。”《晋书·礼志》上：“夫人含天地阴阳之灵，有哀乐喜怒之情，乃圣垂范，以为民极。”“民极”的“民”，就是“人极”之“人”同义概念。

在康德的哲学中，他主张“绝对善”和“为善而后善”，认为“至高善”和人格本身并非二物，人格本身便是“绝对善”，“绝对善”亦便是人格本身；“绝对善”不可见，而于人格显之，人格显见什么，亦就见了“绝对善”或是“至高善”的与否<sup>③</sup>。这种说法，同《系辞》中所

① 《中说·述史篇》。

② 《春秋繁露·人副天数篇》。

③ 康德：《实践理性批判》。

述是很相似的。

神无方而《易》无体。……阴阳不测之谓神。……《易》，无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此。……知变化之道者，其知神之所为乎！

神的阴阳不测于《易》的无体见之，《易》的本身便是“神”。“神”不可见，于变化之道者见之，知变化之道者本身便是“神”。这里把“神”人格化了，把《易》亦人格化了，又把不可知的感性世界人格化了。人格，是指个人所以别于他人的行为而言的。其实，“人格Personality”一词，不只是一个人所特有行为。“Personality”源于“Persona”，“Persona”有一个用法，就是指“演剧所戴的面具”，面具，是代表剧中人的身体（角色）<sup>①</sup>。泛而言之，“人格”指一个人在人的世界上所扮演的角色及其行为。

子平问道：“这屏上的诗，是何人做的。看来只怕是仙家？”

女子道：“是家父的朋友，常来此地闲谈，就是去年在此地写的。这个人也是个不衫不履的人，与家父最为相契。”

子平道：“这人究竟是个和尚，还是个道士？何以诗上又像道家的话，又有许多佛家的典故呢？”

女子道：“既非道士，又非和尚，其人也是俗装。他常说：‘儒、释、道三教，譬如三个铺子。挂了三个招牌，其实都是卖的杂货、柴米、油盐，不过儒家的铺子大些，佛道的铺子小些，皆是无所不包的。’”

又说：“凡道总分两层，一个叫道面子，一个叫道里子。道里子都是同的，道面子就各有分别了，如和尚剃了

① E.C.Bonihg, H.S Lang fed, H.P.Psychology.



头，道士挽了个髻，使人一望而知，那是和尚，那是道士。倘若叫那个和尚留了发。道士剃了发，著件袈裟，人又要颠倒呼唤起来了。难道眼、耳、鼻、舌，不是那个用法吗？”

又说：“所以这个道面子有分别，那道里子实在是一样的。”①

这是刘鹗(1857~1909)《老残游记》中的一段。这里的“道面子”，“道里子”以及儒、释、道的三块招牌，表现了三种不同的角色，以及他们的行为。“道面子”，是看得见的；“道里子”，是看不见的。如果想看见“道里子”，首先要看他“道面子”，所穿所戴的是什么服饰了。“道里子”不见其言也、思也、为也；所为者，“道面子”也。而“道面子”却取决于“道里子”人之格位。

在易学卦爻中不乏以“人格”为象的，诸如“大人”、“圣人”、“君子”等一系列“人格”象群。“大人”，是非常格位，一般的人，自然不能和大人比高比下的，就是“鬼”、“神”也许还要让之三分。

见龙在田，利见大人；飞龙在天，利见大人。（“乾”卦九二、九五）

利见大人，不利涉大川。（《象辞·讼》）

小人吉，大人否亨。（《象辞·否》）

往蹇来硕，吉，利见大人。（《象辞·蹇上六》）

王假有庙，利见大人，亨，利贞。（《象辞·革》）

升，元亨，用见大人，勿恤。（《象辞·升》）

困，亨，贞，大人吉，无咎。（《象辞·困》）

大人虎变，未占有孚。（《象辞·革九五》）

巽，小亨，利有攸往，利见大人。（《象辞·巽》）

此中，如象辞“否”六二所言，则大人是与小人相对而言。此外，见于《彖传》、《象传》者，有：

① 刘鹗：《老残游记》第9章。

利见大人，尚中正也。《《象传·讼》》

利见大人，亨，聚以正也。《《象传·萃》》

用见大人，勿恤，有庆也。《《象传·升》》

贞大人吉，以刚中也。《《象传·困》》

刚巽乎中正，柔皆顺乎刚，是以小亨，利有攸往，利见大人。《《象传·巽》》

飞龙在天，大人造也。《《象传·乾》九五》

大人否亨，大乱群也；大人之吉，位正当也。《《象传·否》六二、九五》

利见大人，以从贵也。《《象传·蹇》上六》

大人虎变，其文炳也。《《象传·革》九五》

又，《文言》说：

夫大人者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其吉凶。先天而天弗违，后天而奉天时；天且弗违，而况于人乎！况于鬼神乎。

“大人”的位格高至和天地比德，和日月比明，和四时比序，和鬼神比知吉凶。他要比天先走一步，天地不能和他相反；他要比天后走一步，也会与天所规定的天时，合拍得很好，不爽细微。可想而知，“大人”，是通变化之道、明阴阳之测的。

至于“圣人”在彖辞和象辞虽然没有提到，但《象传》却有着“圣人”之象格，而又以《系辞》上下传所涉较多，其次为《说卦》。

圣人以顺动，则刑罚清而民服。《《象传·豫》》

圣人以神道设教而天下服矣。《《象传·观》》

圣人养贤以及万民。《《象传·颐》》

圣人感人心而天下和平。《《象传·咸》》

圣人久于其道而天下化成。《《象传·恒》》

圣人亨以享上帝，而大亨以养圣贤。《《象传·鼎》》

圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶。

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象；圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉；以断其吉凶，是故谓之爻。

然则圣人之意，其不可见乎？圣人立象以尽意，设卦以尽情伪，系辞焉以尽其言，变而通之以尽利，鼓之舞之以尽神。（《系辞》上第二、八、十二章）

昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德而理于义，穷理尽性以至于命。

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理；是以立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义；兼三才而两之，故《易》六画而成卦；分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。（《说卦》一、二）

《易》有圣人之道四焉：以言者尚其辞，以动者尚其变，以制器者尚其象，以卜筮者尚其占。……夫《易》，圣人之所以极深而研几也。

是故：圣人以通天下之志，以定天下之业，以断天下之疑。是故著之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义《易》以贡；圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患，神以知来，知以藏往，其孰能与于此哉？古之聪明睿智神武而不杀者夫。

天地变化圣人效之。天垂象，见吉凶，圣人象之。河出《图》，洛出《书》，圣人则之。（《系辞》上第十、十一、十二章）

上引，《易》和“圣人”两者并非二物。《易》之道，出自“圣人”；“圣人”，研《易》之道，知《易》之道，且知变化之道而效法天地，制器效《易》。《易》、“圣人”、“天”、“地”者三位而一体。“圣人”，在《文言·乾》中还被这样的认为：

亢之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧。其唯圣人乎！知进、退、存、亡而不失其正者，其唯圣人乎！

“亢”，同“抗”字，高傲也。乾，其阳至上，必然要“亢”。“亢”的人知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知失。这是一般常者之必然，由自于必然律。“圣人”则不然，依其自己的意志主持行事，不受必然律控制而表现出自己独立的“人格”尊严。其由自于自律，而不是由自于他律，“自律”又是合乎“道德律”的。这就是易学上的实践的理想设计。康德曾说有一个“道德命令”是与生俱来的，而我国的易学不这样认为，它在人谋。

《易》中的“君子”，是指有才有德之人。一个人如果想成为一位君子，那他必须先具备“才”和“德”，否则就不能成为君子。“才”和“德”从哪里来的呢？孔子说：“学而时习之，不亦说乎！有朋自远方来，不亦乐乎！人不知，而不愠，不亦君子乎。”<sup>①</sup>“君子”成才成德是在“习”，是在实践中锻炼，但也是要从“学习”开始。易学上“君子”的形象和格位：

是故，君子所居而安者，《易》之序也，所乐而玩者，爻之辞也。是故，君子居则观其象而玩其辞；动则观其变而玩其占。是以自天祐之，吉无不利。（《系辞》上第二章）

君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。（《文言·乾》）

其格象不管在“居”、“乐”、“静”、“动”，皆要以“学”、“问”、“宽”、“仁”来实践之，否则就不容易成为一位文质彬彬的“君子”。“君子”和《易》是分不开的，“君子”的整个生活几乎是《易》的概括：

君子得舆，小人剥庐。（象辞·剥上九）

小人无咎，君子吝。（象辞·观初六）

君子吉，小人否。（象辞·遯九四）

<sup>①</sup> 《论语·学而》。

君子维有解，吉，有孚于小人。（象辞·解六五）

君子豹变，小人革面，征凶，居贞吉。（象辞·革上六）

内阳而外阴，内健而外顺，内君子而外小人，君子道长，小人道消也。（《象传·泰》）

内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子，小人道长，君子道消也。（《象传·否》）

大君有命，开国承家，小人勿用。（象辞·师上六）

公用亨于天子，小人弗克。（象辞·大有九三）

高宗伐鬼方，三年克之，小人勿用。（象辞·既济九三）

君子有攸往，先迷后得主。（象辞·坤）

否之匪人，不利君子贞。（象辞·否）

同人于野，亨；利涉大川，利君子贞。（象辞·同人）

君子终日乾乾，夕惕若，厉，无咎。（象辞·乾九三）

君子几，不如舍，往咎。（象辞·屯六三）

月几望，君子征凶。（象辞·小畜上九）

谦谦君子，用涉大川，吉；劳谦，君子有终，吉。（象辞·谦初六、九三）

观我生，君子无咎；观其生，君子无咎。（象辞·观九五、上九）

君子于行，三日不食。（象辞·明夷初九）

君子夬夬，独行遇雨若，濡有愠，无咎。（象辞·夬九三）

君子之光，有孚吉。（象辞·未济六五）

柔顺利贞，君子攸行。（《象传·坤》）

文明以健，中正而应，君子正也。唯君子为能通天下之志。（《象传·同人》）

谦尊而光，卑而不可逾，君子之终也。（《象传·谦》）

君子舍之，往吝，穷也。（象辞·屯六三）

君子征凶，有所疑也。（象辞·小畜上九）

谦谦君子，卑以自牧也；劳谦君子，万民服也。（象辞·谦初六、九三）

君子夬夬，终无咎也。（象辞·夬九三）

君子之光，其晖吉也。（象辞·未济六五）

君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以和义，贞固足以干事；君子行此四德者，故曰乾、元、亨、利、贞。（《文言·乾》）

君子进德修业；忠信，所以进德也；修辞立其诚，所以居业也。知至至之，可与几也；知终终之，可以存义也。是故居上位而不骄，在下位而不忧；故乾乾因其时而惕，虽危无咎也。（《文言·乾》）

上下无常，非为邪也；进退无恒，非离群也；君子进德修业，欲及时也，故无咎。（《文言·乾》）

君子以成德为行，日可见之行也。潜之为言也，隐而未见，行而未成，是以君子弗用也。（《文言·乾》）

君子学以聚之，问以辨之，宽以居之，仁以行之。易曰：“见龙在田，利见大人。”君德也。（《文言·乾》）

君子敬以直内，义以方外，敬义立而德不孤；直方大，不习无不利，则不疑其所行也。（《文言·坤》）

君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。（《文言·坤》）

“鸣鹤在阴，其子和之。我有好爵，吾与尔靡之”。子曰：“君子居其室，出其言善，则千里之外应之，况其迩者乎！居其室，出其言不善，则千里之外违之，况其迩者乎！言出乎身，加乎民；行发乎迩，见乎远；言行，君子之枢机，枢机之发，荣辱之主也。言行，君子之所以动天地也，可不慎乎。”（《系辞上》第八章）

“同人先号咷而后笑”。子曰：“君子之道，或出或处，或然或语，二人同心，其利断金，同心之言，其臭如兰。”（《系辞上》第八章）

“劳谦，君子有终，吉”。子曰：“劳而不伐，有功而不德，厚之至也。语以其功下人者也。德言盛，礼言恭，谦也者，致恭以存其位者也。”（《系辞上》第八章）

“不出户庭，无咎”。子曰：“乱之所生也，则言语以为阶。君不密则失臣，臣不密则失身；凡事不密则害成。是以君子慎密而不出也。”（《系辞上》第八章）

子曰：作易者，其知盗乎！《易》曰：“负且乘，致寇至”。负也者，小人之事也，乘也者，君子之器也；小人而乘君子之器，盗思夺之矣。上慢下暴，盗思伐之矣。慢藏诲盗，冶容诲淫，《易》曰：“负且乘，致寇至。”盗之招也。（《系辞上》第八章）

易曰：“公用射隼于高墉之上，获之无不利。”子曰：“隼者，禽也。弓矢者，器也。射之者人也。君子藏器于身，待时而动，何不利之有！动而不括，是以出而有获，语成器而动者也。”（《系辞下》第五章）

子曰：“危者，安其位者也。亡者，保其存者也。乱者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱；是以身安而国家可保也。《易》曰：‘其亡其亡！系于苞桑’。”（《系辞下》第五章）

子曰：“知几其神乎！君子上交不谄，下交不渎，其知几乎！几者，动之微，吉之先见者也。君子见几而作，不俟终日。《易》曰：‘介于石，不终日，贞吉。’介如石焉，宁用终日，断可识矣。君子知微知章，知柔知刚，万夫之望。”（《系辞下》第五章）

子曰：“君子安其身而后动，易其心而后语，定其交而

后求：君子修此三者，故全也。危以动，则民不与也；惧以语，则民不应也；无交而求，则民不与也。莫之与，则伤之者至矣。《易》曰：‘莫益之，或击之，立心勿恒，凶’”。（《系辞下》第五章）

据此可知，“君子”在中国人的思想和生活里是多么的重要，又多么地不可缺少。返而言之，《易》六十四卦卦辞，三百八十四爻爻辞，亦是为君子谋的。假定，一般的人失其“正”，“危”、“亡”和“乱”是必然的，而君子能“安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘乱”。此系于自律而不是由于他律，不管必然或非然，只是致力于当然或非然，此亦君子的实践道德的最高理想。因此，《象传》也像是君子进德修业的一册教科书。六十四卦，有五十一卦的“君子以”，七卦的“先王以”，两卦的“后以”，而“大人以”和“上以”各一。上面曾经述及《坤》的“载德”；《蒙》的“育德”；《蹇》的“反身修德”；《晋》的“自昭明德”；《升》的“顺德”；《大畜》的“畜德”；《小畜》的“懿文德”；《渐》的“居贤德”；《坎》的“常德行”；《节》的“议德行”皆是属于进德。又如《象传》云：

天行健，君子以自强不息。（“乾”）

洊雷，震；君子以恐惧修省。（“震”）

山下有泽，损；君子以惩忿窒欲。（“损”）

风雷，益；君子以见善则迁，有过则改。（“益”）

风自火出，家人；君子以言有物而行有恒。（“家人”）

雷在天上，大壮；君子以非礼勿履。（“大壮”）

山上有雷，小过；君子以行过乎恭，丧过乎哀，用过乎险。（“小过”）

雷风，恒；君子以立不易方。（“恒”）

丽泽，兑；君子以朋友讲习。（“兑”）

山上有泽，咸；君子以虚受人。（“咸”）

上火下泽，睽；君子以同而异。（“睽”）



云上于天，需；君子以饮食宴乐。（“需”）

山下有雷，颐；君子以慎言语、节饮食。（“颐”）

泽中有雷，随；君子以响晦入宴息。（“随”）

兼山，艮；君子以思不出其位。（“艮”）

天地不交，否；君子以俭德辟难，不可荣以禄。（“否”）

泽灭木，大过；君子以独立不惧，遁世无闷。（“大过”）

天下有山，遯；君子以远小人，不恶而严。（“遯”）

泽无水，困；君子以致命遂志。（“困”）

“君子”除要“进德”，还要如何与朋友相往来以及出处进退。甚至在紧要关头的时刻，为完成自己的志愿，要将自己的生命豁出去，为天下苍生而捐弃生命，这亦是易学中的道德实践的最高准则。

## 第二节 “君子”的道德修养及其社会地位

《礼记》之《大学》，主要是叙述中国古代的“内圣外王”的心法。其有所谓的三纲领：“明明德”、“新民”、“在止于至善”，实际只有两个纲领：“明明德”和“新民”，“止于至善”只是通过实践而到达的最高境界和标准。“明明德”，是关于个人自己的；“新民”，是关于他人的。《大学》列入目：“格物”、“致知”、“诚意”、“正心”、“修身”、“齐家”、“治国”、“平天下”。前五目：“格致”、“致知”、“诚意”、“正心”、“修身”是“明明德”，言个人自身修养的事。“齐家”、“治国”、“平天下”，则是“新民”的内容，是言他人的事。人己之间的程序，己先而人后。子路问孔子，子曰：“修己以敬。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安人。”曰：“如斯而已乎？”曰：“修己以安百姓，尧舜其犹病诸。”<sup>①</sup> 这讲的是修己和安人的先后关系。《象传》亦是持此的观点，先明自己“明德”，然后才能明他人的“明德”。如《象传》：

山下有风，蛊；君子以振民育德。

① 参考《形音义综合大辞典》。

泽上有地，临；君子以教思无穷，容保民无疆。

地中有水，师；君子以容民畜众。

天地交，泰；后以财成天地之道，辅相天地之宜，以左右民。

上天下泽，履；君子以辨上下定民志。

风行地上，观；先王以省方观民设教。

木上有水，井；君子以劳民劝相。

“蹇”卦是讲“反身修德”；“雷”卦则讲“自昭明德”。而“蛊”卦则讲“振”。“振”，“振动”、“鼓动”之意。“振民”，即“君子”以鼓动人民从事修德为己业。己业自然亦是“安人”的事之一。但“安人”的事，重要的还是在于“设教”与“保民”，以及“容民”、“观民”、“劳民”、“定民志”、“左右民”。又，《象传》说：

明入地中，明夷；君子以莅众，用晦而明。

火在天上，大有；君子以遏恶扬善，顺天休命。

天与火，同人；君子以类族辨物。

地中有山，谦；君子以裒（减也）多益寡，称物平施。

山附于地，剥；上以厚下安宅。

云雷，屯；君子以经纶。

天与水违行，讼；君子以作事谋始。

泽上有雷，归妹；君子以永终知敝。

木上有火，鼎；君子以正位凝命。

“临”卦讲“临民”；“明夷”卦讲“莅众”。“临民”、“莅众”不以察察为明，而以“晦而明”。但“遏恶扬善、类族辨物、厚下安宅、称物平施”，不外是万物各得其所。天造草昧，“君子”经营万端谋始，永终知敝。敝则变，变则通，然后正位而凝命。正如“萃”、“既济”两卦显示：“泽上于地，萃”，“君子以除器戒不虞”；“水在火上，既济”，“君子以思患而预防之”。易学家经常带着一种顾虑与惧怕同实际事物接触和发生关系，并以此而作为沟通实际事物之主要的精神作用。亦

如“否”卦九五所讲的：“居安思危”。

古代社会的社会关系，如《彖》、《象》传所分有三个阶层：第一层为“大人”，第二层为“君子”，第三层为“小人”。象辞·革九五：“大人虎变，君子豹变，小人革面。”“大人”自然是有德有位的最高阶层的人，“小人”，是基层，而“君子”为当时社会的中坚。“君子”阶层的产生，差不多在我国奴隶社会就有了，如《周书·酒诰》云：“庶士，有正越庶伯、君子，其尔典听朕教。”这时的“君子”同庶士、有正、众侯伯执掌治理国家社会事务。“士”，甲骨、金文、篆文皆大同小异。徐仲舒以为“士”、“王”、“皇”三字，均像人端拱而坐之形。所不同者，“王”字所像之人，较之“士”字其首特巨，而“皇”字则更于首上箸冠形。《小篆》的“士”：从十一，数始于一而终于十，推一合十为“士”，闻一知十亦为“士”，其本义作“事”解。《白虎通》：“士”，任事之称也。“士”为任事之官，与御事执事之职责相同。“君”，《甲文》作：𠂔，从尹口，《金文》、《小篆》略同。君，象人主正面拱手而坐之形，以会垂拱而治者为君子之意<sup>①</sup>。《礼记·乡饮酒义》：“乡人士君子，尊于房之间。”《注》：“士谓州长党正也。君子，谓卿大夫士也”。所以，亦为社会上的“士君子”之称。但“君子”之“君”，实从“尹”字转来。尹的本义，《说文》又部：“尹，治也。从又，握事者也”。段《注》：“又为握，为事。”《甲文》作：𠂔 象手腕与手指侧视之形。尹，《甲文》作：𠂔，从又从一，又，手治之也；一，上下通也。故尹为执掌治理社会事物之工作人员。《书·大诰》：“肆予告我友邦君，越尹氏，庶士，御事。”“尹”、“士”与御事同为任事之官。而“君”，《说文》口部：“尊也。从尹口，口以发号。”尹或为君子，在古代社会，实取得尊贵之地位。又《小篆》“君”作君，有学者说：𠂔 右握一指挥杖|指挥他人，如果指挥不听，则用口日补充说明之<sup>②</sup>。是以

① 参考《形音义综合大辞典》。

② 徐子明教授释“君”。

“君”有指挥的意思。据此，可以肯定地说君子以佐治为职务，而佐治亦必有他的佐治之能，有他的道德，有他的社会地位。

“君子”，社会公认的地位被确定，相应地要担任佐治社会职务。“革”卦说：“泽中有火，革；君子以治历明时。”“治历明时”，为古代“君子”佐治才能之一。《书·尧典》：“乃命羲、和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时。”羲氏与和氏，便是古代所谓“世掌天地四时之官”。《书·吕刑》：“皇帝……乃命重、黎，绝地天通，罔有降格。”就是断绝人间与天地的联系，神不要降临的意思。《楚语》：“乃命南正重司天以属神。”重与黎，相传为颛顼时分司天地之官。“治历明时”，应该是司天的职务之一，“南正”，“正”，便是“君子”。《系辞》说：

天下雷行，物与无妄；先王以“茂对”，时育万物。

雷在地中，复；先王以“至日”闭关，商旅不行；后不省方。

上天下泽，履；君子以辨上下定民志。

雷在天上，大壮；君子以非礼弗履。

雷出地奋，豫；先王以作乐崇德。殷荐之上帝以配祖考。

“无妄”卦的象之“茂对”，“茂”，盛也。“对”，配也。《诗·皇矣》：“帝、作邦作对。”《毛传》：“对，配也。”又，《诗·周颂·般》：“敷天之下，裒时之对。”《毛传》：“裒，众；对，配也。”“茂对”，犹《诗》之言“裒对”也。以茂对时育万物，犹言以盛德配天地，而时育万物也。“复”卦象的“至日”，即指冬至日。冬至，为阳始复之日，凡于至日则闭关，商旅不行，后不省方。可见，先王和后于“明时”的注重，君子佐治于“明时”，无不克尽其能。重、黎与羲、和，在当时，应为贵族佐治的“君子”。礼，起于祭祀，祭祀时的仪式，即为礼的发生。礼的精神在虔敬：虔敬，为一种宗教心理。由礼，然后衍成社会间行事的规律。乐，它的精神在和；礼，它的精神在序，辨上下即是序。

“非礼弗履”，《说文》示部：“礼，履也；所以事神致福也。”《礼记·乐记》：“乐者，所以象德也。……昔者舜作五弦之琴以歌《南风》，夔始制乐以赏诸侯；故天子之为乐也，以赏诸侯之有德者也；德盛而教尊，五谷时熟，然后赏之以乐。”作乐，所以宗德。清代张惠言皋文(1761~1802)之《周易虞氏义》：“上帝，天也。王者功成作乐，以文得之者作《箫舞》，以武得之者作《万舞》各充其德而为制；祀天地(《义海撮要》。地，作帝)以配祖考者，使与天同飨其功也。”①《周礼·春官·大司乐》：“乃奏《黄钟》，歌《大吕》，舞《云门》，以祀天神。乃奏《太族》，歌《应钟》，舞《咸池》，以祭地示。乃奏《姑洗》，歌《南吕》，舞《大磬》，以祀四望。乃奏《蕤宾》，歌《函钟》，舞《大夏》，以祭山川。乃奏《夷则》歌《小吕》，舞《大获》，以享先妣。乃奏《无射》，歌《夹钟》，舞《大武》，以享先祖。”先王作乐崇德，有规模地向上帝进献，谓之殷荐。而且以祖考配天，和天同飨其功。上帝，即古代中国农业社会祖先宗教Ancestor-Worship中的始祖。在家族有家族的始祖，在全人类应该有全人类的始祖，始祖即名为“上帝”。如《墨子·非命》中：“先王之书《太誓》之言然，曰：‘纣夷踣踞之居，而不肯事上帝，弃阙其先而不祀也。’”显然此亦以上帝为人类家族中之先祖。“上帝”祀于庙，庙为尊敬祖先之处。《彖传》、《象传》有言：

王假于庙。(《象传·萃》)

王用享于帝。(《象辞·益六二》)

先王以享于帝立庙。(《象传·涣》)

泽上于天，夬；君子以施禄及下，居德则忌。(《象传·夬》)

电雷，噬嗑；先王以明罚敕法。(《象传·噬嗑》)

雷电皆至，丰；君子以折狱致刑。(《象传·丰》)

山下有火，贲；君子以明庶政，无敢折狱。(《象传·

① 《清经解本》。

贲》》

山上有火，旅；君子以明慎用刑，而不留狱。（《象传·旅》）

泽上有风，中孚；君子以议狱缓死。（《象传·中孚》）

雷雨作，解；君子以赦过宥罪。（《象传·解》）

天下有风，姤；后以施命诰四方。（《象传·姤》）

随风，巽；君子以申命行事。（《象传·巽》）

“庙”，《说文》广部：“庙，尊先祖鬼也。”段注：“古者庙以祀先祖，凡神不为庙也。为神立庙者，始三代以下。”《诗·清庙笺》云：“庙之言貌也，死者精神不可得而见，但以生时之居，立宗室、象貌为之耳。”至于“帝”字，“祖”字，“父”字，在古典经籍中常与“帝祖”同义，或与“帝父”并用。如《书·无逸》中的殷王“祖甲”，在《周语》中，作为“帝甲”。是知“祖”字与“帝”字可通用。《卜辞》：“贞帝多父。”“帝”常与“父”字并用。《诗·商颂》：“帝立子生商。”“帝”为始祖，与子嗣相对。“上帝”即人类的始祖，而人类即为上帝的子孙，天子为上帝之子。所以，古礼天子祀上帝，诸侯、大夫、士祀较远的祖先，民众祭其近祖。而“巫史”，为司宗教祭祀内之事务。《书·君奭》：“在大戊……巫咸又王家；在祖己，时则有若巫贤。”“巫咸”、“巫贤”或是当时为贵族佐治而能胜任之“君子”。

左氏襄二十八年传：“赏庆刑威曰君。”人君有两种权力，其一为赏，其二为刑。正如《象传·夬》所言：“泽上于天，夬；君子以施禄及下，居德则忌。”“施禄及下”，如泽之溃决而不可当，可谓决矣。若以自为德，而居之不疑；天下之可忌者，莫过于此矣。故赏宜于“决”，而不宜于“居”。《礼记·曲礼》：“礼不下庶人，刑不上大夫。”是刑法只用于小人阶级，亦犹礼之通行于贵族阶级。“法”字，《说文》水部：“灋者，刑也。平之如水，从水。廌，所以触不直者去之，从廌去。”“刑”字，《说文》井部：“刑，罚罪也；从井从刀。《易》曰：井，法也。”今《易》并无其文。唯《释文》引郑云，盖经师家说。《象传》有关于

刑法者如前引，故刑宜于“慎”，而不宜于“赦”。《书·尧典》：“帝曰：皋陶！蛮夷猾夏，寇贼奸宄。汝作士，五刑有服，五服三就；五流有宅，五宅三居；唯明克允。”这便是美誉皋陶作士之能胜任。古文《尚书·大禹谟》：“宥过（不谓误犯）无大，刑故（知之故犯）无小。”（见《论衡·答佞篇》）“与其杀不辜，宁失不经”（见左氏襄二十六年传）和《象传》“姤”、“巽”的“君子”所言略同。比如后施命，而君子则申命之。《周礼·天官·冢宰》：“正月之吉，始和布治于邦国都鄙，乃悬治象之法于象魏，使万民观治象挟日而敛之……乃施典于邦国……乃施则于都鄙……乃施法于官府”，是后的施命，君子的申命。这里的“君子”，亦如孟子、荀子说：

夫君子所过者化，所存者神，上下与天地同流<sup>①</sup>。

荀子说：天地者，生之死也。礼义者，治之始也。君子者，礼义之始也；为之，贯之，积重之，致好之，君子之始也。

故天地生君子，君子理天地。君子，天地之参也<sup>②</sup>。

东汉赵岐（？～201）注《孟子》谓：“君子通于圣人。是君子理天地，参天地，控天之时，制地之利，而人（君子）实纲维之。”六十四卦《象传》，唯“离”一卦称“大人”。“始”、“泰”两卦称“后”。“剥”一卦称“上”。“比”、“豫”、“观”、“噬嗑”、“复”、“无妄”、“涣”七卦皆称“先王”。而其他五十三卦均称“君子”。东汉经学家许慎说：“《易》孟、京说，有君人五号：帝，天称，一也。王，美称，二也。天子，爵号称，三也。大君者，与上行异，四也。大人者，圣明德备，五也。”<sup>③</sup>其说本于《乾凿度》，大人与天子同在五号人物之中，大人，亦是天子。三国魏之王肃（195～258）所说：“大人，是圣人在位之曰”，亦是这意思。“后”，君也，就是大君。“先王”，先前的君王。亦有特指的。惠栋（1697～1758）诠释“比”的“先王”条，认为是夏先王。总而言之：“大人”、

① 《孟子·尽心上》。

② 《荀子·王制篇》。

③ 《经义疏证》，《学海堂经解》本。

“后”、“先王，”都是天子之称，“君子”，一般为古代儒者之称。在今天要是说一句“您真有君子风度”！听者一定很高兴，但这是约定俗成的“君子”之义，彼此只是会意而已。





# 第 四 卷

## 易 经 知 识 论



# 第一章 易经知识论的意义

## 第一节 知识论认识方法及其对象

知识论 Theory of knowledge, 主要是讨论、探索人类知识 knowledge 之积累、性质及其发展, 以至获取科学真知的命题。知识, 原系从实践中积累的经验, 是对物质世界认识的结果, 从本质上说, 它属于认识范畴。而知识论一般从认知的来源, 认知的对象和认知的范围去认识、去研究。因此, 它不靠感觉、知觉或概念而具有非理论性的实质性。有关知识论的内容在哲学探讨认识问题很早就涉及了, 但提及“知识论”一词是在 19 世纪中叶, 其时苏格兰哲学家符莱尔 Ferrier 在他的著作《形而上学原理》The Institutes of Metaphysics 取用希腊文“Episteme 知识”与“Logos 道学”两词组合而成 Epistemology。而今译为“Theory of knowledge 知识论”。由于本文立足我国易学文化实际情况进行实践原理的研究和分析, 对知识论作上述命题, 是有别于符莱尔的 Epistemology 的。

就我国来说, 论述“形而上学 Metaphysice”差不多有两千多年的历史了, 而且其发轫就在易学《系辞》上: “形而上者谓之道, 形而下者谓之器。”以后随着中国古典学术思想的发展, 易学中的形上之学, 日臻完善, 体系益显, 成为我国古代哲学经典之一。

《易》, 其初始形态是所谓的经, 其后有阐经的传, 终而经传合之。细言之, 先有卦、爻, 以后有卦辞、爻辞, 此通常称作经、经文; 再后凡是解释经文的称为传。相传孔子作《十翼》亦称为《十

传》；《彖辞》上、下，《象辞》上、下，《系辞》上、下，《文言》，《说卦》，《序卦》，《杂卦》。诸《传》中以《系辞》上、下解释《经》最为具体、最为完备，又最为明瞭。它是笼统着《易经》的全部而进行的，和其他八个传各有侧重，颇不一样。

本来，讲《易》的哲学离不开“知识论”，而“知识论”又以“认识论”为要、为先。认识，指知识创造，为进行时所经过的历程方法；知识，指认识进行时所获得的结果。认识，是前知识实践的过程；知识是认识实践的结果<sup>①</sup>。就此意义，《系辞》中有关知识论的部分就显得充实而丰富。古希腊怀疑派哲学家第蒙 Timon(320～230B.C)，他在《论知识》Periaistheseos 中提出知识的三个要素：对象、认识本身和结果——

何谓事物？（对象）

如何认识事物？（认识本身）

认识事物使我们获得什么？（结果）<sup>②</sup>

这三个根本问题等于说：所要认识的问题；能否认识的问题；求认识的问题。所要认识的，即要认识什么，什么是要认识的对象。换言之，所认识的是“所知”，“所知”，所要知道的，其即“认识对象”。能否认识的问题，是能不能知道的认识，是“能知”问题，此者为“认识本身”。有了要认识的对象和“认识本身”，进而是求认识的问题。如何能够认识和获得真正的认识，习惯用的术语为“致知”。“致知”者，是如何以主观认识的本体对客观的认识对象，运用妥当的认识方法而获取一种真正的认识。这亦是认识效用的“知识论”结果。第蒙曾说，一般人只能凭感官认识事物的表象，而事物内在则不可能认识。这里主要牵涉到认识本身的部分，如何认识事物。古希腊的“不可知论”，其显著特征是对认识本身持怀疑态度。事实上，人的“能知”是因客观条件和主观条件是有差异的。比如一张

① 唐华：《中国与西洋哲学概论》，第131页。

② 参阅《西洋哲学史》。

桌子，它的外象有颜色、形状、大小，通过人们感官被综合起来在观念中它是桌子。于是，它作为客观的事物，给人予主观事象的反映。但是，对此反映的能知能力常常囿于主、客观条件会因时、因地、因人而产生差异。有的会认识，有的会不认识。不认识部分是相对的，不是绝对的，因认知范畴中的知识原是实践经验的积累，通过实际活动可以再认识。然而，于此不认识的可以用第蒙的办法，放入括弧内暂且勿论。暂且勿论，是对认识本身持实事求是的态度，不作轻率的肯定与否定。它不同于第蒙的“存而不论”Epoche，“存而不论”作为人自身的修养，不与人争强追求内心世界的平静犹可，但作为哲学范畴，归根结底是放弃认识，放弃判断，就显得不可取，至少与易学中认识事物对象的象、占判断有所扞格。因为《易》的根本精神反映在“知识论”是知变、致知。

在“知识论”中的致知，首先遇到是“何谓事物”的认识对象。在宋明理学的“知识论”中，有以“心”为主体去认识客观事物的。明代的王守仁认为一切的认识都必须以“心”为起点，只有用“心”才能生事物，才能有理。但其在未了解“心识”之前，曾经有过盲目的摸索，耗费了一番“认识”工夫。据说，他曾经面对一棵竹子进行日夜端坐、静默的“考察”，结果非但未“认识”出什么道理来，反而因此生了病<sup>①</sup>。其因，王阳明固然捕捉了认识的对象：竹子，但他不是用“认识本身”的“心”认识对象的竹子，而是生搬了“格物致知”的观念去认识对象，此是一。其二，王阳明既不深知“格物致知”的蕴义，亦不知竹子自体的组织生理、病理等物性、物理，所以，王阳明不仅格不了竹子，却反而把自己格病了。事实上，王阳明是读了《大学》及朱熹的“格物致知”的《补传》，以特定的竹子为认识对象，做“格物致知”的认识考察。《大学》“格物致知”的认识对象是“物有本末，事有终始，知所先后，则近道矣”。物，犹事也，《大学》以“事”为认识对象，且以“事”之“本末”、“始终”及“先

<sup>①</sup> 《阳明全书·传习录》，卷三。

后”的因果思维去认识对象。王阳明用根竹子来颖悟认识它的“本末”、“始终”及“先后”，自然牛头不对马嘴，犯了对对象认识不清的错误。假使，王阳明以种竹子，或如何使用竹子为其认识的对象，就会产生另外一种认识结果，亦不会认识不出道理来。举凡种竹子或使用竹子都会出现“本末”、“始终”及“先后”的事物现象，且都可以一一考察出来，为《大学》的“格物致知”添一注解，同时亦不会同朱熹的《补传》有所分歧。以后王阳明到了不惑之年(1517)约四十五岁前后，别辟蹊径，终而悟出“心”与“物”、“心”与“理”、“知”与“行”合一以及“致良知”的道理来。

在易学的知识论上，所谓的认识有两种：一种是“物自体”的认识，或说“物之主体”认识；一种是“事体”的认识。“物自体”的认识是物状，物状包括广义的物性和物态的认识；“事体”的认识是事态，事态包括事之始末等全程的认识。物状认识，亦称物理的认识；事态的认识，亦称事理的认识。千余年来，《易》之科学思维广为运用的历史表明，《易》不排除以“物状”(物理)为认识对象，如古代的天文学、地貌学、基因生物学、冶金学等，但相当的部分乃是以“事态”(事理)为认识对象。如《系辞》上下所反映出的认识论，其对象大都属于“事态”即事理的认识。而且这种以“事”为认识对象与我国古代哲学思想有着脉统血缘上的关系，或者说，它奠定了以“事”为认识对象的哲学思想的基础。如《尚书·尧典》帝尧说的“询事考言”；《皋陶谟》皋陶说的“政事懋哉”；《高宗彤日》祖己说的“惟先格王正厥事”；《洪范》箕子对武王所陈的“敬用五事”等，都是以“事”为认识的对象。至于《大学》的“格物”、“致知”、“诚意”、“修身”、“齐家”等亦无不以“事”为认识对象。

以“事”为认识的对象，也是历来儒家学问所致力之所在，他们讲的、写的就是这件“事”，除了这件“事”，亦就没有“别的事”。通常所说：“处世接物”，物，要者是事。具体言之，“齐家”、“治国”、“平天下”，是“处世接物”；“格物”、“致知”、“诚意”、“正心”、“修身”，亦

是为的“处世接物”。儒家治《易》就少不了“处世接物”，少不了以此为认识对象。《系辞》说：

颜氏之子，其殆庶几乎！有不善，未尝不知；知之，未尝复行也。（《系辞下·第五章》）

《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎。  
《系辞下·第七章》

其出入以度，外内使知惧，又明于忧患与故。（《系辞下·第八章》）

夫乾，天下之至健也，德行恒易以知险；夫坤，天下之至顺也，德行恒简以知阻。（《系辞下·第十二章》）

“蹇”，难也，险在前也；见险而能止，知矣哉。（《象辞下》）

这里作《传》者以“处忧患”之事为认识的对象。“明”者，认识也，是要认识“忧患”与“故”。“故”，虞翻训为“事故”的“故”。近人于省吾之《易经新证》以“故”为“辜”<sup>①</sup>。《史记·屈贾列传》：“亦夫子之辜也。”《索隐》：“《汉书》作故。”《庄子·秋水篇》：“无以故天命。”“故”，应读“辜”。《释名》：“有罪有故”，即“有罪有辜”。然，无论“故”为事故之“故”，抑或“故”就是“辜”，要之，做事的人都要遵循法度，用戒慎的态度对待“事态”的发展，以防止产生“事故”或“罪辜”。是此，《易》之“忧患”和“故”，既被当作认识的对象，也被认为是《易》之认识的最高意识。本来，任何的“事”和“事态”其发展总会朝着两个方面进行的，一是顺利，一是险阻。而《易》的忧患意识驱使它侧重“险”、“阻”为其认识的内容，考虑“事态”发展是会遭遇到“险”和“阻”。如“蹇”卦䷦，上卦是“坎”，下卦是“艮”。坎为“水”，为“险”；艮为“山”，为“止”。看到前面是水则有险，便驻足停止。《彖传》说：知险驻足的人是聪明的人。一件事的开始和发展，可能是善，亦可能是不善，此在“事”之前要仔细予以认识的。如知不善亦不要去做，

<sup>①</sup> 于省吾：《双剑移易经新证》，卷四。



《系辞》：“见险而能止；有不善，未尝不知；知之，未尝复行也。”说明的就是这个道理，同时表明认识作用的实际意义。认识作用，一定要和实际生活发生关系，如果认识作用和实际脱节不发生关系，那只不过是空谈。

《系辞》上说：

极数知来之谓占，通变之谓事。（第五章）

夫《易》彰往而察来。（第六章）

其受命也如响，无有远近幽深，遂知来物。（第十章）

神以知来，知以藏往。（第十一章）

此外，《说卦》还说：

数往者顺，知来者逆；是故，《易》逆数也。

“通变之谓事”，“事”为演绎了解事物的未来发展。“极数知来之谓占”，“占”，即《易》论理学上的判断 Judgment。“极数”、“知来”，根据数量的变动判断得知未来的趋向和发展。“知来”、“察来”都表明《易》所赖以建立、所说明的认识作用完全将其重心放在未来的发展上面。虽然“彰往”和“察来”、“数往”和“知来”以及“藏往”和“知来”是同列并称的，但是，“数往”为顺数，“知来”是逆数，且以后者逆数而“知来”。为此，“数往”，可以理解为“稽往”、“稽史”，即根据历史的经验，或说经过实践检验的知识；“知来”以“逆数”，“逆”，即是“推溯”Inquire、“推测”Conjecture根据历史的经验、现有的状况而推测未来。其既为认识作用的认识之对象，又是“认识本身”认识对象的法式，易学认知思维的模式。当然，它又不是机械的，需视“事”而论，视认识自体即认识本身的能力而断。

## 第二节 认识自体能力：怀疑、批判

对于认识自体能否认识，古之思想家、哲学家多半持三种态度：一、独断 Dogmatical；二、怀疑 Sceptical；三、批判 Critical。

孟子说：

当今之世，舍我其谁哉。（《孟子·公孙丑》，第二十二章）

这是孟子自己的认识，完全信赖，完全肯定。这是独断。庄子说：

彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉。（《庄子·齐物论》）

庄子对自己的认识，完全是怀疑的、否定的。当然，这亦是持怀疑的态度。孔子说：

吾有知乎哉，无知也；有鄙夫问于我，空空如也，吾叩其两端而竭焉。（《论语·子罕》）

孔子对于自己的认识不完全有把握，不作完全肯定。所以说“无知也”；但亦不完全怀疑和否定。“吾叩其两端而竭焉”，终而持完全的批判态度。

孔子，从“无知也”到“叩其两端而竭”；从信疑参半的怀疑到终而判断。是一个认识的全过程，亦是一个认识的飞跃。他的“无知”，不同于“不可知”的否定，而是认识的初始阶段，其经过叩两端的分析、认识，再作出的独断。一个问题的解决，必然要经过思维的过滤，“物自体”作用于感官上升为理性认识，当理性与感性认识的活动不符而生怀疑，但最后的解决，仍是出之以独断。“怀疑”、“独断”兼两者而用之，就具有批判的要素了。“批判论”者认为，任何问题、任何事体，必须预先加以考察、加以实际探索，然后再予以承认。如果事前没有经过考察，亦不作试验，是不可以承认的。

吾之于人也，谁毁？谁誉？如有所誉者，其有所试矣。

（《论语·卫灵公》）

这是于人认识所持的彻底批判的态度：不要说批评人要慎重，不能武断，即使表扬、赞扬人亦不能轻率，必须经过观察、考验再作称道。于此可见，儒家是以批判为认识作用的，其态度又是何等谨严。

《系辞》是儒家的代表作，它于认识自体的认识能力是怎样表

述的呢?《系辞》下第七章说:“作《易》者其有忧患乎?”并且随之胪列以处忧患之事的九卦之德,其中掎举“复”卦为德之体。何以以“复”为德之本?答曰:“‘复’小而辨于物。”“‘复’小而辨于物”,朱熹的《本义》说:

“复”,阳微而不乱于群阴。

而陆九渊则说:

“复”贵不远,言动之微,念虑之隐,必察其为物所诱与否;不辨于小,则将致悔、吝矣。《象山先生全集·语录》,卷三十四)

陆九渊之说与朱熹之说虽然有异,但都肯定了:“‘复’以自知”,承认人的认识自体有其认识能力。面对外界事物的迷乱,即使认识自体认识能力很微弱,但是,它的“自知”却不会因此而迷惑、而紊乱。两者不同的是:朱熹之说,认为显示人的认识自体为“明的自知”,其义为精;陆九渊之说,认为显示人的认识自体为“必察其为物所诱与否”。“明的”、“必察”只是认识对象的区别。如果以《易》说《易》的话,“复”之所以为德之本,是如《彖传》所言:“‘复’其见天地之心乎?”以“复”为天地之心的见证。

其次为“困”卦之德:

“困,德之辨也”;“困穷而通”;“困以寡怨”。

困于石,据于蒺藜,入于其宫,不见其妻,凶。

非所困而困焉,名必辱;非所据而据焉,身必危;既辱

且危,死期将至,妻其可得见耶?《系辞下》第五章)

一个人在遇到歧途的困惑,终了必须要运用认识自体的认识能力辨别正确趋向,寻求一条走得通的路:“困穷而通”。“通”是结果,其间少不了克服许多怨尤和实际困难,才免之“四面楚歌”、到处碰壁。所以,“困”卦的“辨物”、“穷而通”,还包含认识自体它的认识能力的由之问题。能力的由之,固然有学而知之,亦有习而知之,但“困”卦中设想或所象征的是“困而知之”。“困”,为客观的环境,

亦为“知之”的磨砺条件，强调从实际磨砺中获取能知。亦唯此者到了紧要关头临困而不惑，显示出能知的本色。相反的，《系辞》下第五章所引“困”卦六三的爻辞：“非所困而困”，就批评了一个人不应该被弄得没有办法，若真的弄得一筹莫展，亦就因此名誉扫地，亦不必站于此地。如一定要站在这儿，势必会有性命之虞。性命交关，名誉扫地，死期在即，那能说得上见他的老婆呢？“困”卦的正反两面表明：人具有认识自体的认识能力，而搞得困苦万状的人，许多是不应该的。他们没有调动和发挥应有的能知，对于“事态”的发展，事前缺乏正确的认识，事之处理中又没有运用其辨识能力和认识的能力，事到临了还执迷不悟。

“巽”，之所以被《系辞》列为九德之一，在于其为判断和权衡。“巽，德之制也”。“制”，《说文》云：裁也。从刀从未；未，物成有滋味，可裁断。是知，“制”为“裁断”也。《朱子语类》对于“巽，德之制也”的理解，说得比较透彻，亦颇剀切。

问：“巽”何以为德之制？

曰：“巽”有资斧，“巽”，多作断判之象。盖“巽”字之义，非顺所能尽，乃顺而能入之义，是入细直彻到底，不只是到皮子上。如此，方能断得杀。（《朱子语类》，卷七十六）

他认为认识作用的运用要入细、贯彻到底，光是停留在表层远远不够的。事实上，《易》之“巽”对于认识作用不只是深入，而且还要求“巽称而隐”和“巽以行权”。“称”，“适当”、“恰好”之义。“隐”是“显”的对立面。“称”者、“隐”者：为认识能力既有深度，又有适度；两者合之，则为含而不露的箴机。但是，这只是理论的，认识能力是否能够真正认识“事态”，还需“行权”。“权”，郑注《月令》：“称锤曰权。”①“权”，“权衡”之义。“权衡”，然后知轻重。“行权”，即在实行之中观其正确与否。据史而论，《系辞》中的认识论确实是很

① 郑玄：《注》；孔颖达：《礼记正义》，卷六十三。

可贵的，它科学地认为，认识作用必须要有正确的认识，正确的认识获得来之于人的认识能力，人的认识能力来自于磨砺。这种认识思维已非原始卜筮之《易》可以比拟的。

《易》的起源，初始于“决疑”而来，“决疑”本身便存在着认识论的怀疑论的成份。因为，上古的人站在神的面前是有自卑感的，以为人的智慧总不如神。凡解决不了的问题，都要向神请示。如一件事情在做之前，是做，还是不做，此便生有犹豫，犹豫不决，则请神决定；事情决定做，并已经发动，却又遇到困难时，是做下去，还是停下来，又要听神吩咐。原始宗教神统时代，神是人的支配者，一切都由它决定。然而，神又是沉默无言的，从来不开口说话，于此则有了卜筮的传达，卜筮变为神的传言人或发言人乃至神与人的交通。人间的一切俱由其代为联络。这在《系辞》中替它起了一个名称，叫做“神物”。以后，随着时代巨轮的滚滚向前，进入到由人自己掌握命运的时代，亦即从神权时代跨进人权时代，改变了人类解决问题的决定力操在神手上的状况，直接地操在人的手上，由人自己来决定。不过，无论是操在神的手上，还是操在人的手上，人类随时随地会产生一时解决不了的问题则是绝对的。所以，社会的发展、历史的演变、神人的更迭，不可避免地使《易》一易再易。从“卜以决疑”的《易》，变而为“通变之谓道”的《易》；由夏之《连山》、商之《归藏》变而为文王拘羑里的《周易》<sup>①</sup>。变，神道的意味逐渐冲淡，人道的意味逐渐加浓。诚如《系辞》、彖辞所言：

《易》之兴也，其当殷之末世周之盛德邪？当文王与纣之事邪？是故其辞危，危者使平，易者使倾，其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎：此之谓《易》之道也<sup>②</sup>。

（人道之《易》）

“蒙”卦卦辞：匪我求童蒙，童蒙求我；初筮告；再三

① 参阅马国翰：《玉函山房佚书·连山、归藏》。

② 《系辞下》，第十一章。

……洪，洪则不告。(神道之《易》)

《系辞》是说《易》之道是文王与纣之一类的事，它的辞危疑震撼之意多为多。而《易》六十四卦之“蒙”却是神道意味的疑卦。“蒙”，指童蒙，如童稚蒙昧无知的意思。其卦辞的记述是很有趣味的。卦辞中的“我”，是代表“神”。它说：

这不是我(神)要找那个小孩子(蒙昧无知者)，而是那个小孩子要来找我(神)，他第一次叫我(神)的传言人(筮)来向我(神)请示，我(神)告诉了他；以后他又三番两次地来麻烦我(神)，太麻烦了，我(神)就不再表示我(神)的意见。

这是卦辞原始的说法。以后至汉末的虞翻，以卦辞的“我”特定为“蒙”卦䷃九二的老师，认为“二体师象，坎为经，谓二为经师也”<sup>②</sup>。那就和前说不一样了，而是说这不是老师找学生，应该是学生来找老师。汉代经学鼎盛，师教蔚然成风，虞翻自己就是经师。当时的经师提倡以经治天下，虞翻的口气，就是想褫夺“神权”归向“师权”，从神的手里转到老师的手里，从而抬高“师权”的身价。褫夺和转位说明：一，《易》义本身的演进和变化，是社会及其文化发展的必然，亦是《易》的自我解放；二，形上之学取代了原始蒙昧的神教，使人的思维价值得以实现，尽管其时还缺乏完全的实践意义，但使人的思维从祈神的被动思维，逐渐地转向了能动思维。这可以说人类认识上的一大飞跃。因为“蒙”卦之疑是一种“体验”，是人认识能力的显示。对神的怀疑和对老师的怀疑是两种不同的“体验”对象：神是从主观到主观，从不可知到不可知；老师因其有“知识”，有实践经验的积累，由主观到客观，由不可知通向可知。为此，此两者存在思维归宿的落差。不过话亦得说回来，像“蒙”卦卦辞所反映的，问一次就够了，不能再问三问。一而再、再而三地问下去，始终抱着怀疑态度是没有法子解决问题的，问题亦不会有解

② 惠栋：《周易述一》，学海堂经读本。

决的一天。这亦是形而上学的一种固有的局限性，所以《易》之《易辞》作者对此有针砭。

此外，再从《易》之六十四卦、三百八十四爻来看，“乾”的九四亦是象征怀疑者的一爻。“乾”九四爻辞说：“或跃，在渊；无咎。”《文言》解释该爻爻辞说：

九四，重刚而不中，上不在天，下不在田，中不在人，

故“或”之。“或”之者，疑之也。故无咎。

爻辞的原意：有一条龙，想要跃进，又想要沉到深潭中去。其寓意：举凡做事情的人如能同那条龙一样，对事情考虑一下进退，是不会有大的错的。《文言》的解说：像“乾”九四这样的人，性情是刚强的，但他的地位不合适，上不在天，下不在地，中不在人，于此尴尬的地位，他虽有或上或下地游移，却不孟浪从事。“乾”的怀疑与“蒙”稍有出入，此者能够怀疑，就能够仔细地考虑，发挥自我能力，以求与客观法则相合，此亦《文言》继上而说的“或跃，在渊；自试也”的精神。事情本来亦是这样，遇事是向上，还是向下；是前进，还是后退。总有所所思和必须要自试运行过才行。由此可见，爻辞和《文言》对于迟疑、犹豫不是一概否定的，甚至是“或跃、或在渊；乾道乃革”予以充分的肯定；疑虑、疑问在做学问和于事业的前进程序（乾道）中是必要的。有怀疑，会产生新的思辨，亦因此有“革”，推陈出新。《文言》说“坤”上六、六二：“阴疑于阳必战。”当一个人的思想，是负号，还是正号，是否定，还是肯定，在发生矛盾时一定会发生思想斗争，终而归结为“不疑其所行”。“不疑其所行”是经过思想考虑，充分根据实际分析最终的抉择，其时已经“无所疑也，群疑亡也”，此实际上也是批判的结果。

易学认识论的批判观，集中地体现在《系辞》上下两章之中：

吉、凶、悔、吝者，生乎动者也。（下，第一章）

通变之谓事。（上，第十一章）

一阖一辟谓之变。（上，第十一章）

吉凶者，失得之象也。悔吝者，忧虞之象也。（上，第二章）

吉凶者，言乎其失得也，悔吝者，言乎其小疵也……

无咎者，善补过也。（上，第三章）

平时我们讲“知道了”，“可以看见”，是针对外界客观存在所作的识别和判断。知道什么，看见什么，“什么”便是认识客观存在的对象，且是在运动，亦即有一种东西在动。动的结果，有见之成功，有见之失败；有见之完满，有见之夭折；有见之善，有见之恶；有见之吉，有见之凶。如果没有动，什么亦没有，无所谓见之“吉”、“凶”、“悔”、“吝”，也就没有事。有事则不能无结果。“事”，就某种意义是矛盾、是“变”，一变而生“事”。如门的“一阖一辟”。阖，关门；辟，开门。关门又开门；开门又关门。它就是一种“变”的“事象”。类此“变”的事象，易学中不胜枚举。

如“日中为市”，《系辞》以其为“噬嗑”之象。噬嗑上卦“离”☲下卦“震”☳，“离”为日，上面有太阳；震为足，又为动，下面是“天下之民”的足在动。此便构成“日中为市”之象。然《序卦》说：“噬者，合也。”《易》的六十四卦是正、反相当的，把“噬嗑”卦翻个身，便是“贲”卦。“贲”卦，上卦“艮”☶，下卦“离”☲。“艮”为山，又为止；“离”为日，是太阳落了山之象；亦是天下之民都要休息之象。而《序卦》却说：“贲，饰也。”“贲”者，分也；“饰”，亦分也。噬嗑者，合也。《诗·周南》：“遵彼汝坟”，坟即圻。《尔雅·释兽》释文：“臄字或作臄。”是知“分”、“贲”古通。宋人李过说：《归藏》卦各有分卦①，“贲”卦、“分”卦似一卦。这样，便成了“一合一分”的变，又是变的一个“事象”。

前述“变则通”，“通”，《系辞》又云：“推而行之谓之通。”凡一切事情经过推理的思辨，然后再去做，就成为“通”。“推”，“推理”，其理亦在一正一反、一阖一辟和一分一合的“变”。于“变”就有认识，

① 李过：《西溪易说》十二卷，《四库》珍本。



于“变”即有抉择，于“变”便生判断，判断亦“象”、亦“辞”。《系辞》说：“辞也者，各指其所之。”“辞”，是反映古代智者或圣人的作品，记录着给人们做事、解决问题的途径和办法。途径走对了，便是“吉”，走得不对，便是“凶”；有些不完全对，便是“悔”或“吝”，有些发觉不对，便改弦易辙，翻转过来，便是“无咎。”而“吉”、“凶”、“悔”、“吝”和“无咎”等，则组成了整个易学中的“占”。“占”，即判断。判断，《易》时亦概称为“彖”，“彖”，广义地体现于卦辞和《彖传》，而《彖传》按《本义》之说：“统论一卦之义，或说其卦之德，或说其卦义，或说其卦之名。”“统论一卦之义”，说到底还是说卦之辞的“卦辞”。同样，“爻”，“爻也者，效天下之动者也”；天下的变化运动，统统在爻上予以体现。其中哪些是做得通的，哪些又是做不通的，通与不通的给它下个结论，做结论亦是判断。所以，《易》之大用在判断。我们常常听说：“条条道路通罗马。”这话有其“大方向”一致的前提，有此前提就不会听说：“条条路不一定通罗马。”去罗马，确认大方向，“条条道路通罗马”是“正常”的；欲向罗马，却背道而驰是“不正常”的。“正常”的谓之“通衢”；“不正常”的谓之“歧途”。战国时期的杨朱，他提倡利己主义，与墨子“兼爱”唱的是反调，终而不知何去何从，走入“歧途”，伤心得痛哭流涕。事实上，天下之大，神州之众，道路并非一条，事物亦非一桩，有“壹”之上为“贰”者，就有问题，就有判断。若是仅此一条，或仅此一桩，就不会有问题，亦不会有判断。为此，《系辞》说：

系辞焉，以尽其言，……鼓天下之动者存乎辞。（上，

第十三章）

系辞焉而命之，动在其中矣……圣人之情见乎辞。

（下，第一章）

因贰以济民行，以明失得之报。（下，第六章）

因为有了两条以上的路，即需有路标帮助人决定所走途径，哪是走得通，哪是走不通。“贰”，《易》义有两解：一个是数的判定词，在

“壹”以上有“貳”；另一个是因“貳”而弄不清楚所生的“疑惑”，对于尚还弄不清楚或决定不了的需要判断抉择：究竟孰为是，孰为非。两义，以后者为普遍，并以一的符号为“阳”、一的符号为“阴”而示之。同时基于阴一阳一的“貳”有了八卦、六十四卦和三百八十四爻，以此系统地揭示事物的种种动作与种种得失。“得”和“失”，易学直接的反映如《系辞》上第三章所云：

辞有险易……辨吉凶者存乎辞……系辞焉以断其吉

凶。

为“吉”为“凶”，“吉”者为“得”，“凶”者为“失”。“辨”者、“断”者乃《易》之辞的判断态度，亦是易学所寓有的批判精神。而其中尤以《系辞》为显，它包括“圣人”所说的、所告诉人们的、所鼓励人们的、所吩咐人们的，几乎无一不是批判的判断。但事物是复杂的、繁纷的，所以，《易》之《系辞》对事、对人的批判作了总体的归纳，总结为一句话：“理财正辞，禁民为非，曰义。”“财”，通“材”，依《系辞》本义解释：“彖，材也”；“材”、“裁”古通。刘瓛训“彖”为“断”、判断。它的意思：要能理解和裁断；且能正确地理解辞义，以防止做错事。这种做法就叫做义。“义”，又有“宜”的意思，凡事要做得适宜。有“宜”亦会有“不宜”。“宜”和“不宜”、“是”与“不是”等都属于批判、裁断的范畴。

## 第二章 易经的认知方法

### 第一节 拟议、直观与《易》认知的象材：

#### 万象、时空

前述易学知识论主要立足于理性与实践研究，探讨如何去认识真正的“知”。其间既有“致知”的论理，亦有认识真知的方法。认识本体，既是能知的，反之，它亦有能知而不能知的“疑”。“疑”而求裁判，于是有“辞”；“辞”在断，借助“辞”把握其“对”，扬弃其“不对”。为此，怎样借助“辞”作判断，不只是认识方法，亦是“致知”的问题，因为“辞”乃缘“象”而断的。

“象”，是人们在实际活动中于认识过程向外界客体的物化，在一定的意义上，它是事物的象征、模拟和托喻。天下的“事象”是既繁复又模糊，且是深邃而寥远。所以，《系辞》告诉人们：在繁复、模糊、深邃、寥远的“事象”当中，须做“探賈索隐”和“钩深致远”的研究之后，再“定天下之吉凶”。其又云：

言天下之至賾而不恶也；言天下之至动而不可乱也。

拟之而后言，议之而后动，拟议以成其变化。（上，第八章）

其意为：于繁复、变动的“事象”不要厌恶，亦不要无所适从，而是先作一个假设，进行论证或讨论，然后再下结论和动作，就会头头是道。为什么经此会使“变化无方”的“事象”会产生头头是道的效果呢？《系辞》解释为：“六爻之义易以贡。”“易”即变、即变通。将纷繁复杂的、扑朔迷离的“事象”变得简而明、要而约，务须分门别类的

“拟”，“拟”即归纳；俟而再“议”，“议”即论证，亦即综合（包括扬弃）。经过这样的“拟”和“议”，繁复的“事象”就变得“由隐而之显”，由“事”之表象，而认识“事”之实质，致“事”迎刃而解。类此所谓的“钩深”、“致远”等亦都是易学上认识作用的真本领。

在哲学上的知识论，康德的批判认识论中的理性论，以为认识自体有先天认识的可能。但他又承认认识不拿经验做依据，则不能判定认识对象的“真和妄”。就此意义而言，他不同于纯粹的理性论，亦不同于一般经验论。一切的认识，在他看来虽然以经验开始，却非从经验所获取；有的被认识的，亦非客观“事象”的真象。他还认为认识的问题，仅从感觉得来的观念算不得认识，要它成为认识，就不可不采取判断的形式，而判断的形式分为分析的判断和综合的判断。对于康德的这种“物自体”的本质与事象，认识与实践割裂的认识论，历史的批判在案，毋需赘言。此仅就判断的方法：从分析而综合，亦从综合而分析而论，倒很像我国程颐评鹭《中庸》所说的：

其书始言一理，中散为万事，末复合为一理。放之则

弥六合，卷之则退藏于密，其味无穷，皆实学也。

由一而万，由万而一；由放而卷，由卷而放。这种批判认识作用的交织，很类似由分析而综合，由综合而分析。但其不完全是方法，而是认识事物的“致知”过程，亦是程颐认识论中的“实学”。当然，不能排斥；无论分析，还是综合，都要先有材料，有不同概念的材料，然后才有分析和综合的判断。分析，有“收缩”的认识作用；综合，有“扩张”的认识作用。“收缩”和“扩张”都是认识思维的活动，亦就是“卷”和“放”。理性论者忽视材料作用，以为本体具足，万物皆备，完全依据其自己所固有的纯粹思维；经验论者却低估了本性，以为知识从积累中得来，一味地依据、罗列材料，而否定了思维的理性意义。这两种态度，孔子曾经作过批评说：“学而不思则罔，思而不学则殆。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 《论语·为政》。

康德的“先天综合判断”论，按它的成立条件必具有二：一方面要提供的材料具有感性；一方面要有材料的悟性（亦有译为理智）。前一种，康德称之为直观的形式；后一种，康德称之为思维形式。直观，是感性的作用，是统一知觉的抽象的心理。直观的形式，是由“时间”、“空间”两形式交叉予人们的精神过程中先天具有的形式。假如没有“时间”，就没有从前、现在、将来的观念；假如没有“空间”，也就没有上下、前后、左右、远近的观念。有了这“时间”和“空间”的概念，然后成之直观的形式。人不能够知道所谓“物自体”的自体，只能知道通过时间和空间的“物象”，亦即哲学上的所谓“现象”。又，思维是悟性的作用，把从感觉所得来的材料，结合起来，这便是所谓的康德“直观形式”，而思维的形式，由范畴的作用而成立。直接的说，人所认识的现象界，是由时间和空间的形式变做直观，再加上范畴的作用，从而建立其所谓的“先天的综合判断”。显然“先天的综合判断”是以现象界为限，对于“物自体”的自体界，则不在范畴之内是不适用的。之所以不适用，因为康德认为悟性只能认识“事象”，而不能认识事之本来即“物自体”的面貌，亦即认识以外的客观是不可知的。而所知的知识是悟性能力所获取，由人脑主观自生的。称其为“先天”亦是这个原因。但我国的易学却不是如此。像《系辞》上关于认识论的形式，它是强调“认识自体”有其认识能力，既有悟性认识能力，又有认识“物自体”的能力。中国思想史上主张“性善论”的一些思想家，时常援引《系辞》“继之者，善也；成之者，性也”，就说明这点。除此而外，《系辞》中不主张“先天”悟性，它不认为亦没有肯定“认识自体”是本来由生具有的，而是“万物皆备于我的”。“知周乎万物，而道济天下”。通过“周乎万物”的感性认识作用，使其要具有普遍性、周延性；然后才拥有材料、能有判断（道）。

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文，与地之宜；近取诸身，远取诸物。于是始

作八卦，以通神明之德；以类万物之情。（《系辞》下，第二章）

《易》的创作者伏羲，他所拥有的许多自然界、生物界、人类社会的“材料”是通过“仰观”、“俯视”、“近取”、“远取”的直观作用，统一了直观感性所得的抽象“心象”，亦即将“材料”结合起来，通过思维的悟性作用才构成他的八卦认识系列。八卦类聚了“万物之情”，自然亦是许多概念的组合，所以能够通达“神明之德”。又如“知幽明之故”，“知生死之说”，“知神之情状”，“通乎昼夜之道而知”，“知变化之道”，“知神之所为”等等，都是《易》中“圣人”所言的“周乎万物之知”。根据这些“周乎万物”的“材料”，可以认为这是易学上所持的一种万象对立论。

既然《易》是因万事万物的“象”和“材”而建构，以“事象”为认识的对象，那末，“事象”本来是错综复杂、繁纷杂呈，充满着不同程度的险象，人居其中亦势必以忧患为其认识重点。因此，《系辞》有“知险”、“知阻”、“知存”、“知亡”、“知得”、“知丧”之说，以及下列的“忧患”。

其出入以度，外内使知惧，又明于忧患与故。（下，第八章）

作《易》者，其知盗乎。（上，第八章）

夫《易》，开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。（上，第十一章）

《易》，其至矣乎。夫《易》，圣人所以崇德而广业也。

……天地设位，而易行乎其中矣。（上，第七章）

《易》是建立在天地之中人的世界上面的，其旨在开物成务，崇德广业而冒（覆也）天下之道，而在其过程中就必须要能对“成务”、“广业”有“吉”、“凶”、“悔”、“吝”、“无咎”有个认识的判断，即所谓“过此已往，未之或知也”。因此，《易》的认识批判论，是以“事象”为界限并在界限之内所建立的认识论的批判论。

康德的感性论认为，直观形式是由时间和空间两个“纯形式”

而成立的。没有时间和空间的观念，直观形式的感性作用就无从确立。时间，是继续不断的、无限的，且是经验以前的“先天”的观念，亦因为有了“先天”观念，然后才有从前、现在和未来的观念。与此同理，空间，是广漠无垠的，为经验以前的“先天”观念，而由此有上下、前后、左右、远近的观念。所谓的直观乃基于时间、空间两个“纯形式”而成立<sup>①</sup>。诚然，易学上的认识对于“事象”开始的直观所得，亦须通过时间和空间的形式，以成立其对于“事象”的直观形式。但其如王弼所言：“卦者，时也；爻者，适时之变者也”<sup>②</sup>，不言“先天”之“纯”，而将六十四卦视为整个继续不断的时间上的六十四个小时期。这六十四个时期的“事象”不完全是孤立的片断，像《序卦》所表明的是六十四时期持续不断时间发展进程。并以“拟”、“议”的形式表现人间“事象”在时间上的发展进程。详而言之，每卦的六爻分为六个小时期，底层的为“初”、“始”，中间的四爻为“中”，顶上的一爻为“上”、“终”。犹如史学的断代，将唐朝一代，又分为初唐（618～713），盛唐（713～800），中唐（800～837），晚唐（837～875）。同样是直观的时间形式，相比之下，康德的直观时间形式就缺乏缜密的科学意义，它既无范畴，又无界定。不如《易》在“事象”直观的时间形式规定了特定和一般的范畴和界定：“得时”、“失时”、“时中”。这三个范畴的“初”、“中”、“上”表现了“事态”发展的三个阶段。又，

其初难知，其上易知，本末也。初辞拟之，卒成之终；  
若夫杂物撰德，辩是与非，则非其中爻不备。（《系辞》下，  
第九章）

“事象”的发展过程中，开始这阶段是不容易认识出它的结果的，到了末了一个阶段则“人谋鬼谋，百姓与能”，大家都能认识了。然而，从百姓日用而不知，到百姓与能的“事象”全程中，“始”虽说难知，

① 参阅《西洋哲学史》。

② 王弼：《周易略例·明卦适变通爻篇》。

但“中”是环节，亦十分要紧，其后果或光辉灿烂，或阴沉惨淡，完全要看中间阶段。犹如花木生根长苗未萌不易被见，开花结果则有目可睹，而发干苗枝时却就要一直看下去，才会耐人寻味。花木的道理且明且瞭，但说明不了易学的认识论中开始阶段的价值。易学的价值观中，初始阶段有着很高的价值。在“始”“末”演变的全过程中，它是“大明终始”；在特定个别的分析中，它是“大哉乾元，万物资始，乃统天”。

前文叙及，所谓因果关系不过是时间上继续发展的“事象”，而人们的观察亦往往是“时间”上持续发生的感觉而已。但其造致原因和所产生的后果反映在“事象”上又是必然的、无可例外的。“坤”卦初六：“履霜坚冰至”；象辞云：“履霜坚冰，阴始凝也。”《文言·乾》：“乾元者，始而亨者也。……乾始能以美利利天下。”都是说好的造致原因，会有好的结果，坏的造致原因，会有坏的结果。这里的因果关系不是康德所谓的“认识本体”的能力，主观的悟性，而是时间继续发展“事象”上，即客观事物被人之思维抽象出来的“前因”、“后果”的观念，亦是《易》赖以形成的因果关系范畴。比如《系辞》中的“几”：

知几其神乎，君子上交不谄，下交不渎，其知几乎。

几者，动之微，吉（凶）之先见者也。（下，第五章）

几事不密则害成。（上，第八章）

惟几也，故能成天下之务。（上，第十章）

圣人之所以极深而研几也。（同上）

虞翻注：“几，初也。”郑注：“几，微也。”“几”，谓初爻，初爻尚微，故曰“几”、“微”。“几”，虽是初阶段的端倪，却预示着将来“吉”、“凶”与否。事在开始的时候如果不谨慎会贻误将来，而不能取益。能成事或不能成事，完全靠“事象”开始一着。因此，“几”很像现代物理学中的即时状态，但其严格意义为时间形式。易学中“圣人”注意的开始阶段中的“始”、“初”、“微”、“几”等观念，在“事象”上都属



时间形式的同一范畴。

“泰”卦九三，《象辞》云：“无往不复，天地际也”；“坎”卦六四，《象辞》云：“樽酒簋贰，刚柔际也。”在此又提出一个“际”的观念。六画卦本来分为内外两个三画卦，内外两个三画卦在时间形式上又分为前后两期。从前期进展到后期，以三和四为关键，其为前后两期交接的阶段。《孔丛子》载：“际，接也。”<sup>①</sup>于此直观感觉的前后时间形式上的“几”，用现代汉语理解是一个中间过渡时期。《乾凿度》：“三画以下为地，四画以上为天。”以“时间”言之，内卦为“地际”，外卦为“天际”。所以有“天地际”之说。上，有时称“终”、“后”、“极”：

用六永贞，以大终也。（《象辞·坤》）

先甲三日，后甲三日。终则有始，天行也。（《象辞·蛊》）

先天而天弗违，后天而奉天时。（《文言》）

先迷后得。（《象辞·坤》）

倾否，先否后喜。（《象辞·否上九》）

亢龙有悔，与时偕极。（《文言》）

“终”、“极”、“后”、“末”等同前述的“几”、“际”一样，在时间形式上都是同一范畴。但在《易》和《系辞》中用得最普遍的是“时”，有“及时”、“时发”、“时行”、“与时”、“随时”等等。

君子进德修业，欲及时也。（《文言·乾》）

含章可贞，以时发也。（《象辞·坤》）

承天而时行。（《文言》）

刚当位而应，与时行也。（《象辞·遯》）

蒙亨，以亨行，时中也。（《象辞·蒙》）

损益盈虚，与时偕行。（《象辞·损》）

“及时”、“时发”、“时行”，说明任何行动要适时，不先不后。否则，先者，“先迷”，后者，“后失，凶”。所以《象辞·损》、《象辞·随》中强

<sup>①</sup> 孔鲋：《孔丛子》，《汉魏丛书》本。

调处理“事”要和时间配合，且随时适变地合乎时代潮流。相反的象辞·节九二：“不出门庭，凶，失时极也。”错过机会也不好。又如：“豫”、“随”、“遯”、“旅”、“坎”、“睽”、“蹇”等的“时义大矣哉”，都是说时间的因素对于“事”所发生的作用有着重要的意义。

## 第二节 易位的认识对象、范畴

《易学》原理中，对于任何“事象”的直观，除必然地通过“时间”的形式外，还要通过“空间”的形式，才能成立其对于“事象”之直观的形式。人对“空间”的认识一般存在上、下、前、后、左、右、中、偏、东、南、西、北、远、近、内、外等方位和位置的观念。《易》在学理上当不例外，于“空间”形式的成立也首重“位”的观念。如：

六位时成，时乘六龙以御天。（《象辞·乾》）

卑高以成，贵贱位矣。（《系辞上·第一章》）

列贵贱者存乎位。（《系辞上·第三章》）

圣人之大宝曰位。（《系辞下·第一章》）

柔得位而上下应之。（《象辞·小畜》）

柔得位得中而应乎乾，曰同人。（《象辞·同人》）

柔得尊位大中而上下应之，曰大有。（《象辞·大有》）

其位在中，以贵行也。（象辞·归妹六五）

旅于处，未得位也。（象辞·旅九四）

久非其位，安得禽也。（象辞·恒九四）

《彖传·乾》说，每一卦有六爻，每一爻即占一位，且“位”有贵贱之分。易学中认为做事一定要“得位”，而且还要得到“尊位”。因此圣人又把“位”当着“大宝”。既知“得位”是做事、成事的重要条件，又以尊位为贵，也即做事、成事的最优越的条件。那么，与此相反，没有“得位”是做事困难、不易成功的一个因素。一个人生活在世界上

要是想做点事，尤其为天下苍生而做，没有一定的“位”，或没有一个“位”，“事”是不容易成功的。另则，要是一个人“未得位”，或者既得其位而“非其位”，做事还是不够条件。具体地说，当在做事，或是替做事的人作决策，对于正在发生的“事象”，除认识事的进行“得时”或“不得时”以外，还要注意做事的人是否“得位”或“不得位”。这就是对“事象”行使直观作用的成立要素。“事”要人去做，做事的人便成了认识对象，而行事人当做事的时候所处的地位，亦成了认识的对象。如：《易》之六爻，分别为六个地位，组六画卦，可分内外两个三画的单卦。单卦有三爻，三爻，即分下位、中位、上位。内卦下位就是初，外卦下位就是四；外卦三就是上位，内卦三亦是上位。也有的将六画复卦分为“三才”：初、二是地，三、四是人，五、上是天。所以，《文言·乾》说：“九四，重刚而不中，上不在天，下不在田，中不在人”。六爻由下至上，假如用“贵”、“贱”、“尊”、“卑”的观念说，初，是未仕者；二，是将仕，或是地方政权的中坚人物；三，是已仕，或是地方上有较高地位的人；四，是位至最高政权机关的公卿、接近元首一类的人；五，是最高政权的中心人物，或且元首；上，是致仕的人，或是有地位而无实权挂衔的人。

此外，“位”还因爻之别分为“奇”、“偶”、“阴”、“阳”之属，如按六爻由下向上数，初、三、五为“奇”、二、四、六（上）为“偶”；奇为阳位，偶为阴位。阳居阳位，阴居阴位，为正；阴居阳位，阳居阴位，为不正。比如，以阴性的人，像富于保守的人，使他站在一个保守的地位做守成的事；以阳性的人，像富于进取性的人，使他站在一个进取的地位做开创的事。这两者是由人的性格和他所处的地位是合宜的，也是适当的。反之，以阴性的人，或是富于保守性的人，使他站在一个进取的地位做开创的事；或是以阳性的人，富于进取性的人，使他站在一个保守的地位做守成的事。这便是错位，是他们性格和所处的地位不合宜和不适当。如“临”六四，“至临无咎”。“无咎”的原因是阴爻居阴位，正当其位，所以《象传》说：“至临无

咎，位当也。”反之，“临”六三：“甘临，无攸利；既忧之，无咎。”“无攸利”的原因是阴爻居阳位，所以《象传》说：“甘临，位不当也”。“夬”九四：“臀无肤，其行次且，牵羊悔亡，闻言不信”。这是以阳爻居阴位，所以《象传》说：“其行次宜，位不当也。”“蹇”六四：“往蹇来运。”以阴爻居阴位，正当其位，所以《象传》说：“往蹇来运，当位实也。”

上述内卦以二为中，外卦以五为中。如果处在适中的地位，而且又处在适当（正）的地位，那比一般适当地位更好。比如：“需”九五：“需于酒食，贞吉。”这是以阳爻而又居于外卦之中的五，所以《象传》说：“酒食贞吉，以中正也。”“既济”六二：“妇丧其茀，勿逐，七日得。”因为这是以阴爻而居于内卦之中的二，所以《象传》说：“七日得，以中道也。”但是，在易学里“中”位似乎比“正”位还要重要，处在“中”的地位，即使不“正”，但无大碍。

包荒，用冯河，不遐遗，朋亡，得尚于中行。（“泰”

#### 九二）

“泰”九二，虽然以阳爻居于二之阴位，但它为内卦的“中”，所以爻辞判断说，这样的人，虽然所处的地位，并不见得适当，但是他行事，以“中行”为重，是不会出乱子的。“泰”六五：“帝乙归妹，以祉元吉。”也是说，“泰”六五，虽然以阴爻居于五之阳位，但是五为外卦之“中”，所以《象传》说：“以祉元吉，中以行愿。”此外，

黄裳元吉，文在中也。（《象辞上·坤》）

君子黄中通理，正位居体，美在其中，而畅于四支，发于事业，美之至也。（《文言·坤》）

牵复在中，亦不自失也。（《象辞下·小畜》）

中不自乱也。（《象辞下·履》）

大车以载，积中不败也。（《象辞上·大有》）

恒不死，中未亡也。（《象辞下·豫》）

干母之蛊，得中道也。（《象辞上·蛊》）

大君之宜，行中之谓也。《《象辞上·临》》

敦复无悔，中以自考也。《《象辞上·复》》

舆说辐，中无尤也。《《象辞上·大畜》》

求小得，未出中也。《《象辞下·坎》》

九二悔亡，能久中也。《《象辞下·恒》》

九二贞吉，以中也。《《象辞下·大壮》》

九二贞吉，得中道也。《《象辞下·解》》

有戒勿恤，得中道也。《《象辞下·兑》》

以上十五个象辞都是说明所居的位即使不适当，但因其居于位的“中”，就不会有什么问题。象辞释六十四卦三百八十四爻，凡是居于内卦和外卦的“中”，都是“中不自乱”、“中以自考”、“中不自失”、“积中不败”、“中无亡”、“中无尤”、“未出中”。之所以此，就是它们“得中道也”。

除了“中”以外，就是“下”和“上”：

潜龙勿用，阳在下也。《《象辞上·乾》》

潜龙勿用，下也。《《文言》》

因为“乾”初九，阳爻居于初之阳位，要前进，要进取，只因其位低“下”，因而“勿用”。它不比“大过”初六《象传》云：“藉用白茅，柔在下也”。那是“大过”初六，阴爻居于初之阳位，乃阴性的人居于初之“下”位，所从说“柔在下也”。柔在下，《系辞》上说：“藉之用茅，何咎之有？慎之至也。夫茅之为物薄，而用可重也；慎斯术也以往，其无所失矣。”

“乾”上九：亢龙有悔，穷之灾也。

“乾”之上九以阳爻居于“最上”位，这在《象传》的解释，叫做“穷”；“穷”，是有灾的，或且“有悔”的。即如《象辞》：

“无妄”之行，穷之灾也。

“姤”其角，上穷吝也。

“巽”在床下，上穷也。

拘系之，上穷也。（“随”上六）

苦节贞凶，其道穷也。（“节”上六）

龙战于野，其道穷也。（“坤”上六）

上列，“上九”都是说“穷”不是“灾”，就是“悔”；“上六”阴爻居于位的“最上”，亦是一样有“穷”的危险。即使三居于内卦的“上”，如：《象传》“巽”九三亦会“频巽之吝，志穷也”；《文言》说，“乾”的九四、九三都是“重刚而不中”，弄得“上不在天，下不在田，中不在人”。为此《系辞》的说：

知者观其象辞，则思过半矣。二与四，同功而异位，其善不同，二多誉，四多惧，近也。柔之为道，不利远者，其要无咎，其用柔中也。三与五，同功而异位；三多凶，五多功，贵贱之等也。其柔危，其刚胜邪。（下·第九章）

其实，从“初”到“上”有“远近”、有“贵贱”、有“誉凶”，皆由《易》之空间及其关系而定的，而《易》之空间乃至演绎的观念首要在“承”、“乘”、“比”、“应”四个范畴。知此尚能对时间的作用产生周密的观察。再以六爻的“空间”和“地位”为例：五，是最“贵”的一爻，它是全卦的“中心”。四，同五毗邻相近而曰“近”，近则易受影响。四以下承受上面五的影响，故易学谓之“承”。“节”六四，《象传》说：“安节之亨，承上道也”，就是这个意思。

在《易》中，“初”、“上”两者论理是间距最远的，但彼此俱是极端，少有论远近的，而以内、外卦之“中”的二和五为最远。又因俱属“中”爻，二、五形成了相应的关系，相应的关系简谓之“应”。同样的道理，初为内卦之始，四为外卦之始；三为内卦之颠，上为外卦之颠，亦构成了此类“应”。“应”，以内卦的二之中应外卦的五之中最为合适，所以说“多誉”；以内卦三之颠应外卦上之颠为不适宜，所以说“多凶”。三和五不相应，同上相应，三是内卦的颠位，上是外卦的颠位，“颠”到了顶峰无由出者则出现了“穷”的现象。这便是“凶”的缘故。由此可知，“应”当为内外卦互应，远近相应的关

系。如《象传·师》：“师刚中而应”；《象传·师》九二：“在师中吉，承天宠也。”九二在“地”，六五在“天”，“天”“地”相应。

“乘”，顾名思义是乘骑，踞上而却下，但易学中的“乘”之范畴是说上爻骑在下爻的头上，如二“乘”初，三又“乘”二，五“乘”四，上又“乘”五，都是特指阴爻“乘”阳爻、柔“乘”刚。不适于柔与柔、刚对柔。在易学家看来，柔与柔、刚对柔不会发生任何作用，构不成“乘”的关系，唯独柔“乘”刚会发生作用。象辞有云：

六二之难，乘刚也。（“屯”六二）

噬肤灭鼻，乘刚也。（“噬嗑”六二）

震来厉，乘刚也。（“震”六二）

六二是以柔“乘”初九的刚。又，“豫”六五《象传》：“贞疾，乘刚也”。六五是以柔“乘”九四的刚。柔性的人，骑在刚性的人的头上，才构成易学上的“乘”。

此外就是“比”的范畴，“比”是指逐位相比连（毗邻）而说的意思。“比”的例子，在易学上，大都指四和五比，与“承”是同样的性质。间或五和上比，那亦是和“承”是同样的性质。六十四卦，有以“比”名的卦自然是指逐位相比连（毗邻）而说的卦。又，九五是全卦的中心，通常谓之“卦主”<sup>①</sup>。六四和九五相“比”，和初六相“应”，阴爻和阴爻不发生“应”的作用，因此，它和九五的刚发生比连的作用。《象辞上·比》说：“比之匪人，不亦伤乎”，这“比”又是指承、乘、应说的。四和五比，“外比于贤，以从上也”；五和二相应，又是阴爻和阳爻相应，“显比之吉，位正中也”；而上六则上应于六三，阴爻阴爻不相应，而且又在上穷之位，“比之无首，无所终也”。《比卦》对于“承”、“乘”、“比”、“应”四个范畴，是说得相当清楚的。

综上所述，《易》因“空间”观念而发生的直观作用，致有“内”、“外”、“远”、“近”之别；且又由“空间”引申有爵位“贵”、“贱”之别。

<sup>①</sup> 朱熹《易学启蒙》。

而这些差别则赖之“承”、“乘”、“比”、“应”的演绎的认识，亦即四个范畴所发生的作用：阴和阳、柔和刚，才发生作用；阴和阴，阳和阳，柔和柔，刚和刚，是不会发生作用的。如

“乘”：六四“承”九五的卦，凡十六卦，皆“吉”；九四“承”六五，亦十六卦，则不能皆“吉”，而“凶”的居多。

“应”：九二“应”六五的卦，凡十六卦，皆“吉”；六二“应”九五的卦，亦十六卦，则不能皆“吉”，有许多是“凶”或是“吝”的。这些就是《系辞》说的“柔之为道，不利远者”。而其所以“吉”或“无咎”，则是《系辞》说的“其要无咎，其用柔中也”的缘故。简单地说，下“承”上，或下“比”上，在近的空间方面是柔“承”刚，或阴“比”阳为佳，反之，是不佳的。内和外，在远的空间方面，是刚“应”柔为佳，刚去“应”柔，才会有力量、有作用，反之，柔去“应”刚则没有力量，是不容易发生作用的。

易学“空间”概念中，“位”虽具有异常重要的意义，但《易》之“时间”和“空间”并非绝对，也有互错交叉，因此，论者也常常持说不一。李光地说：贵、贱、上、下之谓“位”。王弼云：“中四爻有位，而初、上两爻无位。”“无位”者，并不是讲没有阴阳之位，乃是讲无爵位之位耳。五，君位也。四，近臣之位也。三，虽非近，而位亦尊者也。二，虽不如三、四之尊，而与五为正应。此四爻皆当时用事，所以称之“有位”。而初、上一般则用以时间始终状态为多，比附于“位”，则初为始进而未当事者，上为既退而在事外者，其于“空间”意义不大，故谓之“无位”。若论变例，则如“屯”、“泰”、“复”、“临”之初；“大有”、“观”、“大畜”、“颐”之上，皆因得时而用事，盖以其为卦主故也。五，亦有时不以君位言之，则又以其卦义所取者臣道，不及于君的缘故也。尽管朱熹云：“当可类求，变非例测。”<sup>①</sup>于六位说得很清楚，但我们亦要知道，有正例，亦有变例。

① 李光地《周易折中卷首义例》。



### 第三节 “时间”、“空间”、“人间”鼎足一体

“时间”和“空间”，近代物理学家从相对论的角度认为“绝对的空间、时间，是不存在的；时间、空间的存在，只有在事物填满了它们的时候。换句话说，时间、空间，是感觉的方式”（Absolute Space and absolute time have no existence, but time and space exist only as for as things or events fill them; that is. they are forms of perception）。本来，人们所感觉到的客观事物，都是在“时间”和“空间”中存在的。且“时间”是内在的，“空间”是外在的，一切感官经验都出现在“时空”之中。只有理性地把握“时空”的形式，才能把握住整个感官世界。而我国的易学时空观，对于“时间”和“空间”的存在，首先是承认了事物的存在，然后有相对的和绝对的“时间”和“空间”的存在。由此：“时间”和“空间”是直观事物所必需的条件和必然要通过的两个方式，此其一；其二，易学知识论主张“三才”说，除了“时间”和“空间”方式外，还有“人间”的方式。一般的新知识论者，只是以事物为其认识的对象（Object），而人则是站在认识主体（Subject）的地位。康德于“人间”形式，肯定的是人之纯粹理性对于认识是绝对的、可能的，似亦肯定“人间”的存在。但是他的“人间”，是和认识对象或认识客体站在相对立的一面，不同于易学知识论上“人间”和“时间”、“空间”一样，是为认识作用或感觉的方式，以“事”为认识对象或认识客体。因做事和处事，一定是人，人在特定的“时间”和特定的“空间”来处理这件事或那件事，而具备那一种的性格或那一种能力成为特定的人。于是，对于一件事，由特定的人去做、去处理，其本人自己或其他的第三者来认识或判断的时候，除通过“时间”和“空间”的两个方式外，还要通过特定人的“人间”。“时间”是不是适当？“空间”是不是适当？以及“人”所具备的性格或能力的“人间”是不是适当？这就成为直观或感觉

的“鼎足而峙”的方式，即《说卦》中所称“三才”。但是这“人间”，当其为自己认识事象的发展和归宿的时候，其具有两重人格。一重人格是作为认识主体；另一重人格是作为知觉或认识所必然要通过的三个方式之一，即是认识客体的人间，将其感官知觉放到认识方式里边去的一个概念。这不同于主张“时间论”的人，以为时间决定一切；主张“空间论”的人，以为空间决定一切。因为，两者都忽略了人自己力量和意志的因素以及诸事的结果是人所进行以至帮助决定的结果。推而言之，人类世界所发生的“事”，没有一件不是人的一举一动而发生影响。

“人”，为万物之灵，在“时间”、“空间”、“人间”鼎足形式中占有极重要的地位。《系辞》说：“圣人之大宝曰位，何以守位曰人（仁）”；“苟非其人，道不虚行”；“神而明之，存乎其人”。“位”，要人来守的，“道”，要人来行的。如果没有人，“位”、“道”不会蹈空而行。“神而明之，存乎人”，就是讲的做事或出或入、或默或语，可以进则进，可以退则退，均是由人依循、把握“不失其时”的法则之道。

“时间”、“空间”、“人间”三者在易学中记述是有侧重的。《系辞》说：“知者，观其彖辞，则思过半矣。”彖辞是总括地叙述“时间”、“空间”和“人间”。但据《彖传》的深层体现，仍在“时间”法式上，而象辞则重于“空间”的法式，几乎是“空间”的专论，《象传》则是专论“人间”的（详见前章“人极”）。《系辞》上第二章说：

君子所居而安者，易之序也；所乐而玩者，爻之辞也。

是故，君子居则观其象而玩其辞，动则观其变而玩其占。

“君子”，是人，且是《易》之所重的“人道”的人。一位“君子”，当他独居的时候，则观象玩辞；当其动的时候，则观变玩占。“动”，如果是他自己动的时候亦具有两重人格：一重人格是自己在“动”的人格，要把他放到认识对象里边去，与“时间”、“空间”共为认识作用的三大方式之一；另一重人格是进入第三者的地位自己替自己来“观变玩占”。如果是别人动的时候，他只是处在第三者地位

将别人放到认识对象里去，作为“人间”的方式替别人“观变玩占”。然无论自己在“动”，或是别人在“动”，“人间”和“时间”、“空间”一样是认识作用必须要通过的。而卦辞、爻辞中大都是用第三者的口气来说的，以自己为当事人的却不甚多。如“观”卦的爻辞有两个例子：

六三：观我生，进退。

九五：观我生，君子无咎。

六二，其意为用自己的生活情形，来决定是进还是退。这是当事人自己的口气。九五，其意为在众流所望的地位上要经常自我省察，我是名副其实的“君子”，可以无咎；如果所行所为名实不副，那就有问题了。这亦是当事人自己的口气。用第三者口吻：

上九，观其生，君子无咎。

初六，童观，小人无咎，君子吝。

六二：窥观，利女贞。

六四，观国之光，利用宾于王。

第三者的口吻，是以“人间”为直观作用方式中的假定范畴(hypothetical category)来判断的。

上九：如果是“君子”，可以无咎；相反地，如果是“小人”，那就有问题了。

初六：如果是平常的“小人”，可以无咎；如果是“君子”，那就尴尬了。

六二：如果是一位女士，那倒好；如果是一位男士，那就不对了。而六四，则是阴爻居阴位，近“承”刚中的九五，所以说“观国之光，利用宾于王”。这是判定范畴(judgment category)，当判断则判断，没有条件，不带疑虑。由此可知，六爻一方面象征着“时间”和“空间”的六个位，另一方面又象征着“人间”的“人格”。从而使《易》的认识论中认识人自己就具有主、客观性。

在易学中的“人格”是以“德”为准则的。《系辞》上十三、下九：

神而明之，存乎其人；默而成之，不言而信，存乎其德。

若夫杂物撰德，辨是与非，则非其中爻不备。

“撰德”之“撰”，其通“选”，选择之义。“撰”，还通“算”。《周礼·夏官大司马》：“群吏撰车徒。”郑注：“撰，读曰算。”所以，易学在对人的认识判断中以“德行”算是一个必备的条件。所谓“苟非其人，道不虚行也”。“非其中爻”，“其”者，即易学三个概念中的：“刚”、“柔”、“中”。有些人的“德行”是刚性的，有些人的“德行”是柔性的，亦有些人的“德性”是“刚中”或是“柔中”。“刚”、“柔”的本身无所谓有好与不好，要视人处理事的“时间”、“空间”条件而定。该刚的时候用刚，刚用适其时，宜其地，此称“刚中”；要柔的时候用柔，柔用于时、空适当，此称“柔中”。但是，《说卦》说：“分阴分阳，迭用柔刚。”刚、柔使用，可以交相变更，但用刚则刚，用柔则柔，且又能用于“中”、恰如其分，恐非人人所能掌握和选择。掌握和选择不只是方法，而且有其“德行”所取决的。缺此就不能“刚中”和“柔中”，而是偏刚偏柔。“偏刚”、“偏柔”在《彖传》里不胜枚举。虽然《彖传》没有说明偏刚偏柔具体畛域，但有一点似可肯定，非“刚中”、“柔中”的爻象就是“偏”，有其“偏”亦会随之变化万端的“吉”、“凶”、“悔”、“吝”等。比如以“大过”、“小过”言之，这两卦是“偏刚”、“偏柔”的卦象。《彖辞·大过》：“大过，大者过也。……刚过而中。”《彖辞·小过》：“小过，小者过而亨也。”“过”，过之则偏。但“大过”刚过而中，恰到好处；“小过”小者过而亨，有过固然亦通了。所以就“过”而言，“过”非绝对，有时要过火一点才对头。俗话说“矫枉过正”，“过”一点恰好落在“正”上，亦即“偏”一点的“偏”正好落在“中”上。

“中”既要把握“时间”，又要把握“空间”，而把握却有赖于认识主体的认识能力的高度发挥。这种认识主体的认识能力，在易学上衡之于德，有时亦称作“德行”。

夫《易》，圣人所以崇德而广业也；知崇，礼卑；崇效天，卑法地。……穷神知化，德之盛也。……利用安

身，以崇德也。

《易》之大旨是“崇德”，“崇德”义亦“崇知”。从认识作用言之，其认识能力把“崇德”或“崇知”发挥到穷神而知化的境界，即“知”的最高境界。但问题在于何以能知。《系辞》下第十二章和上第一章说：

夫“乾”，天下之至健也，德行恒易以知险。夫“坤”，天下之至顺也，德行恒简以知阻。能说诸心，能研诸虑，定天下之吉凶，成天下之亹亹者。

乾以易知，坤以简能。易则易知，简则易从。

前则引文说明，《易》在其所建立的知识论的认识作用，无论是“乾”还是“坤”，都是“知”之事，是“认识”上认知的事。后则引文是说明“易”、“简”的“心象”是认识本体所保持平衡的状态。由于认识本体保持着平衡的状态，而使人能“易知”或“易从”。因此，可以认为“乾”的“易知”和“坤”的“简能”表明着《易》知识论上的两大作用：一为直观的认识作用；一为思维上的认识作用。“德行恒易以知险”，“德行恒简以知阻”，“能说诸心，能研诸虑”。在“知险”、“知阻”的认识上，“说诸心”是直观作用的认识，“研诸质”是思维作用的认识。经过直观和思维的两大作用而获得并判断为：“定天下之吉凶，成天下之亹亹。”又，

夫“乾”，确然示人易矣；夫“坤”，隤然示人简矣。（《系辞》下第一章）

夫“乾”，其静也专，其动也直，是以大生焉；夫“坤”，

其静也翕，其动也辟，是以广生焉。（《系辞》上第六章）

“隤”，亦作“退”。孟喜作“退”，马融作“隤”三国吴之陆绩、姚信和魏之董遇三人皆作“妥”。“退”、“妥”音相近，故有异同<sup>①</sup>。若从陆、姚、董之“妥”分析，似同“乾”的“确”相对而益彰。“确”，明确、的确，系直观作用的结果；“妥”，妥当，系思维作用的结论。“专”和“直”，显

<sup>①</sup> 《玉函山房辑佚书》本。

系直观的作用；“翕”和“辟”，显系思维作用之判断。此外，“翕”义为合，是收缩的意思，在《易》“知识论”上为分析判断；“辟”义为开，是扩张的意思，在《易》“知识论”上为综合判断。是知，“乾知大始，坤作成物”，包括有直观作用和思维作用。“乾知”之“知”是“知识论”的认知之知、知见之知，其象征“乾”是直观作用。“大始”是以直观认识开始，“坤”之“成物”是认识思维作用的结果。

### 第三章 儒家斋戒心法

#### 第一节 儒家的洗心及典礼、悟性

易学中的直观作用，说到底只是“感觉”作用，其被称之为“感”。六十四卦言“感”者唯下经之首的“咸”卦。“咸”者“感”也，亦认识作用、感觉作用的“感”。《象辞》说：“山上有泽，咸。君子以虚受人”；《系辞》云：“寂然不动，感而遂通天下之故”。“虚”，言认识主体要经常保持“虚”的“心象”；“寂”，言认识主体要经常保持“寂”的“心象”。由虚怀而入沉寂是“感”认识作用的先决条件，有此能以“寂然不动”而生“感”。“感”而“通”，“通”就是思维作用。所以，“感”即是“思”，“思”之有结果是判断作用，“感”亦就是断。而“感”、“寂”、“虚”的概念或范畴和“乾以易知”的“易”，“易其心而后语”的“易”是属同一的。能够“虚”的亦能够“易”，而能够“易知”。其“心象”纯是原始的感性，尚未经过概念的思维。它是步入概念的机能观察实在的真“象”，竟而到达实相无相的心象中。

《易》曰：“憧憧往来，朋从尔思。”《系辞下第五章》

子曰：“天下何思何虑，天下同归而殊涂，一致而百虑”……著之德圆而神，卦之德方以知，六爻之义易以贡；圣人以此洗心，退藏于密，吉凶与民同患，神以知来，知以藏往，其孰能与于此哉？古之聪明睿知神武而不杀者夫！

……圣人以此斋戒，以神明其德夫。（《系辞上第十一章》）

这里“憧憧往来，朋从尔思”，不是“虚”、“寂”、“易”的“心象”，亦不是纯粹原始的感性。而“何思何虑”则要求以未经过概念思维的

“虚”，“寂”、“易”的“心象”观察到实在的真“象”。至于怎样才能够保持“虚”、“寂”、“易”的“心象”呢？《系辞》说是“洗心”。“洗心”，就是经常保持着“虚”、“寂”、“易”的“心象”。持此“心象”能“退藏于密”“神以知来”、“知以藏往”，“以通神明之德”。晋朝经学家韩康伯注《系辞》说：“洗心曰斋，防患曰戒”。朱熹《本义》：“湛然纯一之谓斋，肃然警惕之谓戒。”“斋”，就是“洗心”的意思。“圣人”要保持着“虚”、“寂”、“易”的“心象”，需要“斋戒”。《祭义篇》云：

齐（同斋）之日，思其居处，思其笑语，思其志意，思其所乐，思其所嗜。齐三日，乃见其所为齐者。祭之日，入室，僂然必有见乎其位；周还出户，肃然必有闻乎其容声；出户而听，忼然必有闻于其叹息之声<sup>①</sup>。

这里所写“斋”的虔诚心神很像宗教如释家的“作观”。但没有道出“斋”的仪规方法及其功用，而“斋”的仪规方法及其功用，主要在《祭统篇》中叙及：

齐之为言齐也，齐不齐以致齐者也。是故君子非有大事也，非有恭敬也，则不齐；不齐，则于物无防也，者欲无止也。及其将齐也，防其邪物，讫其耆欲，耳不听乐。故《记》曰：齐者不乐。言其不敢散其志也。心不苟虑，必依于道；手足不苟动，必依于礼。是故君子之齐也，专致其精明之德也。故散齐七日以定之，致齐三日以齐之，定之之谓齐；齐者，精明之至也；然后可以交于神明也<sup>②</sup>。

祭祀是一件大事，主祭大事的人要防其邪物讫其耆欲，心不苟虑，手足不苟动，以专致其精明之德，达到“定”的、“精明之至”的境界。“定”，一般是指宗教中人神互交的状态，或系一般的仪式。然儒家之所谓“斋”，也需“临事而惧”，把祭祀当一件大事而要“专致其精明之德”。所以儒家的“斋”，也即如处理大事，以纯粹原始的感性观

① 《礼记·祭义篇》。

② 《礼记·祭统篇》。



察事情的实在真“象”。即保持“虚、寂、易”的、“精明之德”的“心象”。“斋”，用于易学的知识论中的事理上，就如同孔子所说的：“出门如见大宾，使民如承大祭。”<sup>①</sup>日常出门要和见宾客一样，对待人民大众要和对待天神一样。以后曾子的“如临深渊，如履薄冰”，子思的“如在其上，如在其左右”<sup>②</sup>。都是《易》的“其出入以度，外内使知惧”的精神衍化。它既是孔门儒家崇奉的精神，亦是儒家易学知识论上的一种方法：直观作用要从纯粹原始的感性辐射出来，才能走入概念机能的里面观察事实的真“象”。

《易经》，在知识论上，不仅有感性的认知，而且还给人以判断悟性认知：一方面是直观的形式，一方面是思维的形式。直观的形式，乃基于“时间”、“空间”和“人间”鼎足体而统一知觉的抽象“心象”，此主要是感性之“范畴”所起的作用，从而确立其思维的综合判断。这里的“范畴”(Category)是判断能力之所由以发生的凭借，缺此，判断就无所依据，不能成立。此者如用康德的哲学术语，即“纯粹悟性概念”。《系辞》中：

圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼；系辞焉以断其吉凶。……《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，用流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。其出入以度，外内使知惧；又明于忧患与故，无有师保，如临父母，初率其辞而揆其方，既有典常；苟非其人，道不虚行。（《系辞上·下第八章》）

“典礼”、“典要”、“典常”即属这类“范畴”。“典礼”：“吉”、“凶”的判断，是要先对“天下之动”能以“见”。“见”，就是直观。有直观后再加以“会通”。“会通”，为综合的思维，并且“行其典礼”。“行其典礼”，就是应用“范畴”确立“吉”和“凶”的判断。

“典要”、“典常”予之“范畴”，有可应用者或不可应用者天。下

① 《论语·颜渊》第十二。

② 《论语·泰伯》第八。《中庸》第十六章。

之动，是不居、无常、不可为“典要”的。但是，“典常”却是常有的，要者看什么人去运用。“典要”或是“典常”，不是空的，要有实在的东西，才能应用。所以，“典要”、“典常”、“典礼”，都是同一性质的范畴。《易》中的“断”，就是依据这些范畴而成立的。

物的变动，如果说是由于“量”的变动，而判断的确立，亦须先从“量”的方面考虑。《易》一开始就提出两个概念：“乾”元、“坤”元。《易》是全部，“乾”和“坤”是两个单元，由两个单元的发展便有了《易》全部的许多特定的个体。如视“乾”和“坤”是《易》的全体，六十四卦和三百八十四爻是许多特定的个体，从整个看起来，亦就是《易》的全体。《系辞上·第十一章》：

《易》有太极，是生两仪；两仪生四象，四象生八卦，八

卦定吉凶，吉凶生大业。

《易》是全体，“太极”亦是全体，等到生了两仪，就是两个单元。两个单元，在性质上一个“乾元”，一个“坤元”。在数量上“一阴一阳”，一个是“阴”，一个是“阳”。第二次给它们累积起来，积“阳”成为“太阳”，积“阴”成为“太阴”。“阴”和“阳”交积，则成为“少阳”和“少阴”。“积”，就是《系辞》所说“继之者善也”的“继”。第三次再将它们累积起来，则成为“八卦”。“八卦”亦就是八个特定的个体，已经成了卦形。以后将八卦累积起来，则成为六十四卦和三百八十四爻的特定的个体，成了万物的“形”。彖辞、爻辞即根据万物的“形”而确立。如果，把它们构成一个总的“范畴”：《易》和太极，是全体；阴和阳是单元；而四象、八卦、六十四卦以及三百八十四爻，则是“杂”而“多”的特定的个体。“乾元”和“坤元”的“元”，在变化的发展过程说起来，是“始”的意思。一切变化都是从“元”开始。始后又要看它累积，且一切变化的终结都是要看它如何发展，如何累积？所以，在“量”的范畴中下判断，就要看每个个体的变化，它在“量”上如何积累？《文言》、《系辞》下第五章说：

积善之家，必有余庆，积不善之家，必有余殃。臣弑

其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由来者渐矣；由辨之不早辩也。

善不积，不足以成名；恶不积，不足以灭身。小人以小善为无益而弗为也，以小恶为无伤而勿去也；故恶积而不可掩，罪大而不可解。

“积”的量之所以有“余庆”和“余殃”的判断，是根据它的“积善”和“积不善”而成立的。因此，《易》之数量之“积”的差异，使认知过程和结果出现不同的认识，或说是几个阶段。比如，当“元”发始之初，在事物的全部发展过程中，它首显之于“物”。就此言“元”亦可称为“物”，在《系辞》中时亦称作“几”，或称“微”，或称“隐”，或称“幽”；到了最后的阶段是“上”，又称作“穷”或“终”、或“显”、或“彰”、或“明”。阳的“穷”，称为“亢”；阴的“穷”，称为“凝”或“坚”。从最初到最后的中间阶段就是“中”。而事物到了“中”的阶段，是个转折，其变化现象十分复杂，据此，有时亦叫做“杂”或“𡗗”。汉易学家称之为“互”<sup>①</sup>。在“繁𡗗”和“复杂”的变化中欲判断其是非、吉凶是很不容易的，亦是耐人思索的。然至少其变化的“事象”完备而可观。以“量”范畴视之，不离乎“全部”、“单元”和“特定”三个形式：

利贞：是总体判断；

利女贞，不利君子贞，妇人吉，夫子凶：是单元判断；

箕子之明志：是特定的判断。

《系辞》说：“天地絪縕，万物化醇”，象辞·坤上六：“龙战于野，其血玄黄”；《文言》：“夫玄黄者，天地之杂也，天玄而地黄。”“絪縕”，指事物发展到了“中间”阶段所发生的错综作用。“玄黄”，是事物发展到了“中间”阶段所呈现的复杂现象。但是“絪縕”、“玄黄”的作用和现象，从一些判断来看：

吉、元吉、大吉、小事吉、夙吉；

凶、终有凶、贞凶；

<sup>①</sup> 参阅俞樾《周易互体徵》，《清经解续编本》。

悔、有悔、无悔、悔亡；

小有吝、小吝、往吝；

无咎、无大咎；

利、不利、无大利、无攸利、小利、有攸利、利有攸往、

勿利有攸往。

皆是如《系辞》所说：“百物不废，杂而不乱”，有则而不乱的。

其次，从性质范畴来看，其判断不离乎“肯定”、“否定”和“限定”三个形式。如

吉、元吉、大吉、利、亨、贞、凶、悔、有悔、吝。（肯定的判断）

无咎、无悔、不利、无攸利、否亨。（否定的判断）

夙吉、终吉、终凶、小事吉、大事凶、君子吉、小人凶、小亨、小利有攸往、小吝、小有悔、无大咎。（限定的判断）

至于这些作用和现象，从关系范畴着眼亦是三种形式：“定言”、“假言”、“选言”：

“坤”六二：直、方、大，不习，无不利；亨、否亨；利，无不利；有悔、无悔。（“定言”判断形式）

“乾”九二：若厉、无咎；“坤”六三：无成，有终。（“假言”判断形式）

“乾”九四：或跃在渊，无咎；《系辞》：君子之道，或出或处，或然或语。（“选言”判断形式）

假如进而将这些作用和现象，置于形式范畴来判断，它们大抵亦有三种形式：“未决”、“决定”和“必然”。“未决”，疑而不决，有如“无咎”、“无誉”一类。此者未决而待决，暂且未作判断。“决定”，已决定，有如“吉”、“凶”、“悔”、“吝”一类。此者已占，作了判断。然其与“必然”有所区别。“必然”者即《易》之“至”：

“坤”初六：履霜，坚冰至；

象辞“坤”初六：履霜，坚冰，阴始凝也。驯至其德，至

坚冰也。

无论是物理学和事理学，一切事物的发展形态予人的认识，就直观作用所得的材料，再以思维作用所得的判断。判断是据事物发展的“已然”，然更重要地探索和认识万事万物发展的必然性，亦是常说的规律。对此未然规律性的认识，《易》知识论以“至”而论之，又视为是“必然”的。同时，又意味着“至”之“必然”“判断”的成立是《易》知识论上思维大业的完成。不过，亦须知道易学上思维的“必然”，是具有辩证意义的，不是“宿命”的观点。在整个易学中可以斩钉截铁地说是没有宿命论的。诸如人生之行为境遇皆依预定之命运发生而非人力所能变更者的思想，在易学上是不存在的。即使易学上有“知来”、“察来”等观念，那只是法则性的“自觉的自我和自我判断”。

## 第二节 “知来”、“察来”辨是非

我国易学上的“知来”、“察来”是以智慧辨别是与非的概念，并非完全用来求“吉”避“凶”。《系辞上·第三章》说：“吉凶者，言乎其失得也。”“失”、“得”是指“非”和“是”，不能作失去什么或得到什么理解。因此，《易》又说：“吉凶者，贞胜者也”，意思是天下事的发展非“是”即“非”；“是”，为“吉”，“非”，为“凶”。解决天下事的办法不外两种：不是“是”克服“非”，就是“非”克服“是”。这也就是“吉凶者，贞胜者也”本义<sup>①</sup>。还有一种说法，“吉”，为“是”，“凶”，为“非”，《易》之“标的”是以“是”克服“非”，以“正”克服“邪”。这是张载“吉凶者，贞胜者也”的说法<sup>②</sup>。两说是朱熹和张载的差异。然不论哪一种说法，都环绕着辨“是”辨“非”的问题，即《系辞》谓之“杂物撰德，辨是与非”。而“吉”和“凶”，不外是“惠迪吉，从逆凶”，“吉”、“凶”，

① 参考朱熹《易经本义》。

② 参考《横渠学案》。

适是“是”和“非”。唯恐凶、唯恐非，则有《系辞》所说：“作《易》者，其有忧患乎”的忧患意识。既有忧患意识，则必须趋避。考虑进退。

明夷是日☲沉到地☷下的象，亦就是黑暗的象。《明夷彖传》说：“内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之”；“内难而能正其志。箕子以之”。《同人彖传》说：“唯君子为能通天下之志”。

在这里有个“蒙大难……而能正其志”的启示，得此启示尚能“通天下志”。又，《易》的道理是为“君子”说的，像《象辞》、《彖辞》中所说的：

虽磐桓，志行正也。（上，“屯”）

咸临贞吉，志行正也。（上，“临”）

嘉遯贞吉，以正志也。（下，“遯”）

九二利贞，中以为志也。（下，“损”）以上均为《象辞》

健而巽，刚中而志行，乃亨。（下，“小畜”）

刚巽乎中正而志行，柔皆顺乎刚，是以小亨。（下，“巽”）

闲有家，志未变也。（下，“家人”）

初九虞吉，志未变也。（下，“中孚”）以上均为《象辞》

都是提醒“君子”的处事在于“正志”、在于“行正”，“以正为志”。

“志”，在《易》中的观念十分广泛，如“志行”、“志大行”、“得志”、“大得志”；“信志”、“信以发志”；“志治”、“志在内”、“志在外”；“上合志”、“志在君”、“志在下”、“志舍下”；“志末”、“志未光”、“志未得”；“志穷”、“志平”、“志乱”等等。而其要者在乎“固志”、“志未变”、“信志”、“信以发志”。所以，在《象辞下·困》说：“泽无水，困；君子以致命遂志。”“遂志”，就是“固志”、“志未变”、“信志”、“信以发志”的意思。而“致志”就是“舍命”的意思。毛公鼎、克鼎、矢令觥

(敦)铭文均有“舍命”的辞。其意亦即“困”卦“致命遂志”。朱熹《本义》说：“致命”，就是“授命”。一个君子到了危险关头，为完成自己的志愿，追求自己的志向，将自己的“命”拿出来不足为惜。程《传》说“命”是天命的“命”，“致命”是“委天”。“君子”当立志为天下苍生而生，为天下苍生而舍命。

对“致命遂志”无论作如何的解释，但其丝毫没有个人得失的念头则是肯定的。不管这工作、这任务为自己带来快乐、痛苦与否，只是求任务完成，并且对人、对己律以“正志”，只怀正大的目的，不使乖巧的手段。在这点上，它是无条件的，是绝对的，只有诚心，没有策略。在“善”的环境里，奉行的是“善”；在“不善”的环境里，亦是奉行“善”。以“善”为乐，以“善”为真，以“善”为美。所以，《易》中的“善”，是一种艰难的“至大”、“至正”的工作，亦唯如此，人才能与天合一，达到神人一体的境界——“先天而天弗违，后天而奉天时”。

### 第三节 易经经教与实践心境

方法论(Methodology)，是研究治学方法的学问。亚里士多德称之为“工具”，它是用来研究治学求真的方法和过程。《易经》是以“事象”为其研究的主题，环绕着这些“事象”的主题研究，使易学寓有实践的意义。由于《易》之本身涵盖着上述三大原理，又使其合乎现代学术上的精神及其理论、系统和方法。而这方法亦即我国传统的“教”。

入其国，其教可知也：其为人，温柔敦厚，《诗》教也；  
疏通知远，《书》教也；广博易良，《乐》教也；洁静精微，  
《易》教也；恭俭庄敬，《礼》教也；属辞比事，《春秋》教也。

故《诗》之失愚，《书》之失诬，《乐》之失奢，《易》之失  
贼，《礼》之失烦，《春秋》之失乱。

其为人也，温柔敦厚而不愚，则深于《诗》者也；疏通  
知远而不诬，则深于《书》者也；广博易良而不奢，则深于  
《乐》者也；洁静精微而不贼，则深于《易》者也；恭俭庄敬  
而不烦，则深于《礼》者也；属辞比事而不乱，则深于《春  
秋》者也<sup>①</sup>。

由此可见，中国经典上的“教”，后人尊称之为“经”。“经”是祖先实施的一种教育，以后渐渐被称为“经典”，有点像现代的“教科书”。若讲中国经学史，经教先于经典而存在。“教”，古时有因教不当而有所失，有因教适当而不失。为此又提出一个“深”，其意说明《诗》、《书》、《乐》、《易》、《礼》、《春秋》六艺教育，对国民教育的重要。“教”，不但在教育，更重要的在“教化”，是教导感化。英文的“Education”，就是指凡足以影响人类心身活动的，便是“教育”。在本书第一章述及我们中国古代所提倡的“六艺”，亦可称“六经”的教，针对一种教导感化足以影响人类心身活动方面而言的。又，大凡一切学说，一定要有科学的实践方法，没有科学的实践方法，难以立说，即使有些紊乱无绪的凑合所谓的学说，充其量是文字游戏而已。前引《礼记·经解篇》中，说：“洁静精微，《易》教也”，《易》的教足以影响人的身心活动，使人的身心絜静精微（“絜”、“洁”同）。但这是《易》教的一面，其另一面与之相反者是“失”，“教”不得当为“失”。“失”，貽误、貽害，孔子告诫子路：“贼夫人之子”<sup>②</sup>称之为“贼”。当时子路为季氏宰，他派尚未成年的子羔去当费城的宰，所以孔子说他这样做反而是害了那个人的儿子。《左氏》文十八年《传》：“毁则为贼”，意思是破坏原则或是毁谤法律，就是“贼”，就是“害”。可知《易》的“洁静精微”的教，它的“失”，它的“病”，会一变而为“贼”。于是《经解》又提出一个矫正的方法：“洁静精微而不贼，则深于《易》者也。”意即“贼”者病灶在“洁静精微”：是对“洁静精

① 《礼记·经解篇》。

② 《论语·先进》第十一。



微”体察得不够，或是于“洁静精微”体察得还肤浅的缘故。所以经学家提出与之相应的“深”。以“深”作为纠正医治的“药”，亦可以理解为“经解”学中要求有深层次的“教”。除此以外，浅尝的，轻率的任何一种教法和实践方法，都会出差错。像六艺经教便有六种不同的毛病：“愚”、“诬”、“奢”、“烦”、“乱”、“贼”；《易》教的毛病，就是“贼”，害人心身的“贼”。

其实，《易经》的经教方法，也就是《易》教的实践方法。以《易》之教的方法，在释家学术中叫做“教门”，一种入门的途径。孔子说：“谁能出不由户？何莫由斯道也”<sup>①</sup>，称为入门的法门，要是不经过这法门，就会走错。释家之说在梁武帝时智顗大师曾有所涉及。智顗，俗姓陈，(538~597)，十八岁削发出家。他苦修勤读，曾经在读《法华经》时“看见”释迦对众说法，而认为可以和古人神交，也可以同时和今人论道。他说：“众生机缘不一，是以教门不同。”<sup>②</sup>显然，所谓见之释迦传法，是一种超乎“时空”的方法，也就是《法华经》的三昧“意境”。之所以能到这个“意境”，也就是他用心在“深”处，使身心有了变化。与孔子发愤忘食，三月不知肉味的用心之深的工夫意思是一样的。此外，儒家还有个“因材施教”，比如《易》教、《诗》教、《书》教、《礼》教、《乐》教及《春秋》教等，都不外是因材施教的教法。不过，这些用在教育上的教法，其重点还必归到“心法”。程颐谓：“《中庸》乃孔门传授心法。”<sup>③</sup>朱熹说：

《书·大禹谟》：“人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允执厥中。”这十六个字，朱子晦翁则说是“自尧舜以来，所传圣人心法，无以易此”<sup>④</sup>。

可见，儒家在实践方法上是以“心法”为其重点。后来，陆九渊和王

① 《论语·雍也》第六。

② 《大藏经·天台宗》。

③ 朱熹：《中庸集注》。

④ 《朱子语类》卷78，《尚书·大禹谟》。

守仁一派，完全侧重在“心”上做工夫，成为“心学”。朱熹说：“使此心不昧，即是做工夫本领”<sup>①</sup>，意思是实践上的真工夫、真本领，就在这方寸之上的“心”。这同《系辞》上第十一章所说：

著之德，圆而神；卦之德，方以智；六爻之义，易以贡。

圣人以此“先心”，退藏于密。神以知来，智以藏往。

其精神是一致的，也即“先心”（别本也作“洗心”）。著、卦和六爻，是圆的、方的、易变的、而又是神的、智的等等，什么都能贡告，但都是以“心为先”。心，本来是物质，五官百骸之主。在古代的学术中，道家称“心君”，释家称“心王”，皆是指人的抽象思维。而易学家主张的“先心”、“洗心”，在“心”上下工夫亦是指思维的实践形式和方法，即所谓的“心法”。“心法”着重解决的是怎样在“心”上下工夫，这亦是《易》实践“心法”的实际问题。

易学的主题是建立在“事象”基础上的，它的“明吉凶”、“知变化”、“通天下之志”、“成天下之务”、“定天下之业”、“断天下之疑”、“明天下之道”、“察于民之故”、“得天下之理”、“毕天下之能事”等等，完全是靠“心”、靠思维，即将脑、眼、耳、舌、鼻所感觉、所接触到的由“心”作判断。“心”，犹如一面镜子，人一时一刻都离不开它。所以，释家认为的“心”能烛照万象、犹如明镜，并特称之为“心镜”。当然，这种说法未必全面，因为“心”的作用不啻是镜子监察，而且什么事都要其作主。就此言之，禅宗学称之为“主人翁”抑或稍全面些。“主人翁”要应付万事，眼睛、耳朵要明要聪，手脚反应要敏捷，至此尚能应付一切。而《系辞》中的“心法”：

寂然不动，感而遂通天下之故。……《易》曰：“憧憧往来，朋从尔思。”子曰：“天下何思何虑，天下同归而殊涂，一致而百虑。”日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。往者，屈也；来者，信也；屈信相感而利生焉。尺蠖之屈，以求信

<sup>①</sup> 《朱文公文集》卷四十《答何京》。

也。龙蛇之蛰，以存身也。精义入神，以致用也。利用安身，以崇德也。（上第十章、下第五章）

“通天下之故”在易学中可以说是最后的目的，但欲“通”，必须由“心”“寂然不动”而生“感”，然后才能“通”天下的“故”。这既是易学的“心法”，亦是《易》之形而上学的根本原理。知此，亦就懂得“屈信相感而利生焉”的实践原理。尺蠖之屈，以求信；龙蛇之蛰，以求存。为了“信”，所以要屈；为了“存身”，所以要蛰。这既是易学的实践方法，亦是“心”上的工夫。这“心”上的工夫，亦就是前文所论的“德”。德者，得也。人达到穷神知化的地步，其在伦理实践上能获得很多的东西，而最大、最丰富的成就亦就是“圣德”，有了“圣德”才算是实践心法达到了至善的境界。然而“圣德”只是事物的一个方面，其还有另外的一面。

世界上任何一件事、一个物在其发展的过程中是曲折的，它予人的认识亦不是想象中那样容易，或者说一个人于事的成功不是想象中那么顺利，往往是其方法有“得”，亦会有“失”，有“洁”，亦会有“贼”。“失”和“贼”尽管都不是办事者“心”的主观意愿，但“自失”、“自贼”却时而有之。以“自贼”为例，在今天看来或说是一种心理上的障碍，是一种过敏。这种障碍的“心象”，“睽”卦上九是这么讲的：

见豕负途，载鬼一车。先张之弧，后说之弧，匪寇婚媾。往遇雨，则吉。

这是明显的“心象”状态：有一个人在路上走，他自己感觉像似碰到一头满身泥巴的猪，又好像看到一车的鬼。以后他拉起弓，以为是强盗来了，随之知道是自己的妻子，又松了弦。到最后却遇到雨。《象辞》说：“遇雨之吉，群疑亡也”，他所见的一切，完全是一些“疑心”的“心病”，“心病”的障碍使自己受了一场虚惊。再如司马迁所说的：“申、韩皆原黄老道德之意”<sup>①</sup>，认为法家本于道家。老子的

<sup>①</sup> 《史记》六十三卷《老子韩非列传》。

“道”，寂静无为：“将欲喻之，必固张之；将欲弱之，必固强之；将欲废之，必固兴之；将欲夺之，必固与之，是谓微明”<sup>①</sup>。后来，程颐说：“《老子》书其言自不相入处如冰炭，其初意欲谈道之极高妙处，后来却入做权诈者上去。如将欲夺之必固与之之类。”<sup>②</sup>《老子》的“寂静无为”被后来的人用到“权诈者上去”，即“将欲夺之，必固与之”。老子原以为的“微明”，到后来变到申、韩的残酷寡恩的一条路上去，这便是《老子》书的“失”。因为“寂静无为”被理解为没有主张，就容易走到权诈上去而成了“失”、而成了“贼”。按程颐说法是老子害了申、韩这些孩子。又如陆象山说：“假寇兵资盗粮。”<sup>③</sup>兵和粮用得不当也为有“失”，如果给盗寇用在不当的行为上，用为侵犯他人权益的工具，如虎添翼，为害自是不堪设想的。《易》教的“洁”、“静”、“精”、“微”的心法，其末流之失，自“贼”“贼”人，我们亦可作同样看法。孟子说：

鸡鸣而起，孳孳为义者，舜之徒也。鸡鸣而起，孳孳为利者，跖之徒也<sup>④</sup>。

舜和跖，完全是两种极端相反的人格，他们的真工夫和真本领，同样地鸡鸣而起，孳孳地进行着他们自己的工作。但是，因为他们的所为不同：一个为“义”，一个为“利”，而其成就则极端相反。一个是舜（圣贤），一个是跖（强人）。由此可见，一个人在他的心中以什么作“主”，便会引得什么“宾”来。其结果种瓜得瓜，种豆得豆是必然的，除非他有所“变”。

① 《道德经》第三十六章。

② 见《二程语录》卷十一。

③ 《象山先生全集》卷三十五《语录》。

④ 《孟子·尽心章》上。

## 后 记

在当代,《易经》研究是一个问题丛生的领域。在其中,哲学性的研究并不因其探讨方式比较抽象而使问题显得容易处理。正如我们看到的,一俟对《易经》作哲学探讨和阐释的工作展开和具体化,都会碰上一系列相互关联的复杂问题。例如,怎样才能对《易经》的哲学性质和意义作出合理的说明和界定?这个问题看似简单,其实很难简单地解决。因为这个问题一经成立就会引出其他一些更具普遍性的问题,诸如,以《易经》(进而可推及诸子百家)为代表的中国哲学,基本上没有西方哲学类型的那种学科化形态和按照知识的性质组织哲学问题的形式化系统,因而,移用后一种哲学模式及相应的方法来说明包括《易经》在内的中国哲学,究竟有多少合理性和有效性?这也已经成为中国哲学在当代发展中亟需重新予以澄清和解决的问题。近年来,研究《易经》哲学思想的著作陆续出现。实际表明,即使从哲学的角度对《易经》进行合理而又有意义的阐述并不容易。这种研究至少需要满足两个条件:必须从现代世界性的哲学发展水平上,用新的视角、新的框架进行挖掘、整理、认识、阐发。同时,又不能离开基本的历史原则。由于《易经》本身的思想是在相当一段的历程中成型的,对于它的研究最好还是从《易经》的本原基础上(即《易经》成书的时代及其文化根源处)去认识、去辨析它的内在的原理和运思方式,和从思想史的角度去把握《易经》哲学的原创价值。因此,对《易经》展开合理而又富于成效的研究,实际上是一种双向的辩证诠释活动。而这种诠释辩证法或辩证诠释法,既要求研究者本人既有历史的思辨能

力，又要求对中外古今各种基本的哲学问题具有广博的知识和细密分析的技能。在这方面，唐华先生的《中国易经变化原理》为我们提供了许多富有启发性的实例。当然，作者著书的目标远远没有在一些具体的问题上停下来，而是努力想在《易经》哲学的基础上，对中西哲学的各种重要而基本的问题进行综合，从而创立了一种有历史根源意识，和富有时代思想内容和精神高度的现代易学哲学系统。我想，这可能就是这部著作的寓意所在。

唐华先生六十多岁了，近三十年来，他寓居台湾，几乎年年有著作问世，内容涉及文艺、科学、宗教、历史和哲学等诸多的学术领域。最近几年来，先生孜孜尽力于海峡两岸的艺术和学术的交流、合作；勤于艺术创作和学术著述。其作品和著作充溢着先生对山河的热爱，故乡的情思以及学术经历和思想感受。当然也有许多为其著述所不能包容者，值得传而述之。

我们很难从唐华先生的著作中具体获知作者本人的学术思想和个人生活。不错，作者在其非常富有个性的著作中，常常会对自己的身世际遇发生真切的感概，有许多个人思想情感的自然流露，作者的心相时时在字间笔端显露出来，但由此来组成一个关于先生经历的连续的图像，几乎是很困难的。通过先生的著作，笔者只是约略知道，唐华先生受过系统的中西学术教育，早年曾留学国外，获哲学博士学位；在经学方面，曾师承曹升之、刘百闵诸先生。他学成以后寓居台湾，在高校和学术机构从事执教和著述，并潜心于中外文化经典的研究和中西学术与文化的阐释工作，力图在研究和阐释的基础上，承先启后，成一家之言，为当代中国文化的发展建立坚实的基础。

唐华先生是一位有艺术气质和情操的学者。我有幸地直接看到和得到他的画的画集，强烈地感受到他不仅在学术上富有建树，在艺术上亦求创新。他的画别出匠心，自标一格，有哲学慧镜画派

之称；雄浑粗放，以实寓虚，迹近中国传统绘画中寓意的狂放不羁的画风，且融哲学与绘画浑成一体而成新意。在我看来，唐华先生是一位很能代表和体现中国生生演进的人文传统的学艺兼长的现代学者。

唐华先生又是一位重真实感情、重友谊的人。我与先生通信交往，往往为其既富于幽默感、平易近人，又豪放不羁、勇于担当的气概所感动。

我在做本文的写作准备时，曾给唐华先生去信，请他提供一些自传性的材料。先生在回信中作了这样的答复：作者的经历无需敷而陈之，重要的是作者所传的学问之道。著作本身如有价值，那就直接以著作来体现作者好了。他仅期望本书的出版有益于建立和促进海峡两岸学术研究的交流和合作，并建议我这篇后记纯从学术上评判着眼。不得已，我也只能为读者提供关于唐华先生的上面几笔素描，更有色彩的笔触期之于来日吧。

唐华先生已经写了三部易著：《中国易经历史进化哲学原理》（1986年）、《中国易经哲学思想原理》（1989年）以及这部《易经变化原理》。《易经变化原理》基本内容是他前两部易著的再现和继续。就其写作特点和用意看，《中国易经历史进化原理》和《易经变化原理》两书业是自成系统的著作。前者注重对《易经》的历史、文化内涵以及围绕易学学术史而作文化和哲学的历史阐发；后者则注重于《易经》的思想原理对于人类哲学发展的意义，并依据了现代哲学通行的问题框架对《易经》原理的哲学意义作了系统的表述和诠释。再从历史与逻辑相关的观点看，前者显然历史性较强，后者逻辑性较为突出。当然，若就两部书各自方法论的特点及其两部书基本思想、学术观点看，总体的立意是相互连贯的。读者可能会注意到，前书具有总结的意味，后者则作为新的有待进一步阐明和论证的问题提出来重新讨论。可见，两部书在许多问题上互为阐

发的,或者说,两部书在基本论点上,将人文进化的历史过程与宇宙变化的现象当作是一个整体的、连续展开的过程来理解和把握,从不同的角度、层次揭示《易经》原理的普遍的思想意义。

唐华先生的易学学术观是与自本世纪以来的某些具有区域文化特点的学术传统有关。一是他在对《易经》的阐释和评述上以“现代经学”待之。这与港台地区许多学者的基本见解是一致的。他常常以经学家自勉,倡导“新经学”。这种“经学”不同于“五四”时期“废经”运动兴起之前的“传统经学”的地方,主要是在学术精神、知识价值观以及学科形式、研究方法等方面持现代的立场。港台地区的经学研究者一般都推崇传统,重视中国学术、文化发展的连续性、继承性。这种连续性或继承性,他们常用儒家所谓的“学脉”、“道统”来表述。“现代经学”强调代代相传的中国古代典籍(特别是包括《易经》在内的所谓“经书”)中的“经典”的基本意义。这类经典性的典籍在现代经学家看来,不仅是中国现代学术和文化由以复兴和重建的基础,而且对于有效地解决今日的许多世界性的学术问题及人类文化的未来发展同样具有一定的价值。此外,港台学者一般都将“经学”一词作广义的使用,其涵义宽泛,凡是对中国古代经典研究(或经典性著作和思想研究的学问)及依据古典经典而创立的新说,都纳入“经学”的范围。当然,只有达到相当成就的学术思想和理论,方才配得上“经学”的称号,这显然不同于一般的理解。而在大陆学术界一般的是将经书典籍和“经学”单纯地作为哲学史和学术史的对象来研究,“经学”一词使用多含贬义。“传统经学”,自本世纪起直到当代,虽屡经冲击和挑战,但在一定程度和范围内被延续而经历了一系列演变。这两者的不同体现了这一复杂过程的两种演变方式。对这一过程的两种向度的各自的学术和思想意义究竟如何评估,还有待于学术界具体展开研究。

再是唐华先生力图融汇中西思想,重建《易经》哲学所作的努



力。这一努力与由严复、王国维至熊十力、方东美等人致力于开创中国哲学的现代方向的运思取向是一致的。在其初,这种重建和开创,虽然蕴含着对中国哲学(包括《易经》哲学)所作的反思和批评,但并没有将中国传统思想的现代转变过程中内含的矛盾予以充分地揭示,或进而对其展开透彻的理性批判。也许揭示和批判的彻底进行会导致中国传统哲学的现代解构。这就使得《易经》研究在近现代哲学和文化学术思潮的演进过程中难以深入。本世纪以来,《易经》研究基本上由“现代经学”形式(某种传统继承的方式),以易学连续发展的方式被确定下来,并作为当代的一种主流文化学派存在。应该指出,这本易学著作的内容基本上是以中国现代学术和思想发展的两种趋向综合体现出来的。如不理解或忽略上面谈到的学术和思想背景,就很难理解《易经哲学原理》旨意所在。

此外,唐华先生的易学著作中再三叙及中西哲学史上那些承先启后的思想家的,这同唐华先生研究易学哲学力图有所承和有所启相关。从继承的方面而言,他综合和总结了现、当代易学研究的多学者的成果和心得。唐华先生自己说,他的《易经》哲学著作,继承了刘百闵、曹升之、林尹、徐子明、赵雅博、方东美、熊十力前辈的学术思想和方法。如以中国现代学术史和思想研究模式来区分,曹升之、林尹、徐子明诸子较突出“现代经学”的趋向和精神;刘百闵、赵雅博、方东美、熊十力则更留意于西方哲学的基本进展,从中寻求中西哲学发展的异同,从而在综合基础上认识中国哲学演进在现代所面临的一些问题。从发展、创新的意义而言,唐华先生试图通过《易经》作为中国百学之源在中国文化史和学术史中的展开,并揭示易学之于儒、道、释的意义。同时却又不是单纯地停留在某些历史性的细节和结论上,而在论证《易经》的思想、原理与中国传统文化如儒、道、释历史的内在精神的一致性之外,再联系传统西方哲学的某些观点综合阐发。显而易见,这种研究方法其旨不在寻求中西文化的表层的一致,而是从文化、人类精神、世界思

想发展去揭示中西文化深层的共性、必然性。正因为如此,《易经变化原理》等易著具有较强的学术思想的综合性和重建性。

《易经变化原理》的架构,从方法论的角度看,是多重方法的运用,且不同的方法起着互为阐发的作用。首先,作者突出地运用了贯通全书的“逻辑法”或逻辑方法,观全书,有其总体上的逻辑构思。它立足于“事理”阐发《易经》的学术性质、哲学原理的基本思维特征,从而建立易学中的“事理”意义的思想体系。作者以梁启超“西洋人注重人同物的关系,所以物理学发达;中国人注重人同人的关系,所以事理学发达”;马浮“六艺皆事”、“易以道阴阳;凡万象森罗,观其消、息、盈、虚、变、化、流、行之迹,皆易之事也”的论题发轫,认为“事理”不仅仅从与之相对的“物理”或“特殊科学”的意义上理解。因为,尽管说“六艺皆事”或“六经皆事”,实质上,作为“易为之原”的“事”与“乐、诗、礼、书、春秋”五艺或五经的“五常”之事在性质上是不同的。“五常”之事是具体的事理学或特殊的事理学,而《易》则是理论的事理学或“普遍科学”的事理学;质而言之,是哲学性质的事理学。作者从这一基本论题推论:《易》的现象即是事象,是从事理学的角度加以揭示的;《易经》现象学或《易经》中的现象论,可说是一种“事”的现象学或现象化。当然,“事”在这里是一个哲学性的概念,如同今日哲学中“物”的一样。具有很丰富的概念内涵。《易经》的变化原理、存在原理、实践原理、知识论,无不“为”事理学所涵盖。可以说,“事”、“事理”、“事理学”的概念和思想是贯通《易经变化原理》的一个内在的逻辑框架;确切地说,是全书整个逻辑架构的一重具有主导作用的框架;与此框架层叠重合、交叉的是一个前后贯之的逻辑原理框架,即由三大原理组成的方法论和易学体系。“《易经》变化哲学”体系是以三大原理为方法论的:根本原理、存在原理、实践原理。三大原理又可以区分为两类或两极:理论原理和实践原理。在这里,原理由以设立的出发点具有现代研究方法的意义。如在本书的表述上,往往

先确立一般公理性原理，随后再进而对《易经》的内容和问题作出具体的分析和说明。书的开卷，作者从原理的科学定义开始讨论，他认为，在学术的科学层次上，易学作为“普遍科学”与现代科学的性质基本上是一致的，都在于法则的发现：科学所要发现的法则，必须是能够联贯自然现象的相互联系的认识，必须是能够统一自然现象的相互关系的认识；这样的法则，必须是共同的普遍的原理（卷一，第三章，第一节）。这种科学知识说虽然接近实证论的见解，但随着问题的具体化，作者又从中国易经的实际出发，认为原理当着眼于“统”与“分”而确定其性质：凡是真理或规则所根据的道理，统称原理；分而言之，就是指对于“事象和物象”所认识而剖析出来的事物条理（卷二，第一章，第二节）。这里说明从科学的角度看哲学，哲学可以说是一门“普遍科学”，《易经》哲学原理正是从“普遍科学”方面理解的。当然，作者在征引西方科学和哲学的文献、术语时，经常从中国哲学的精神立场进行把握、评鹭或修正。如在本书中，作者用一卷（卷四）的篇幅讨论《易经》的知识论问题，但并不从中归纳出知识原理。在这里作者显然遵循了中国哲学的一贯理路：知行合一，即在原理上将知识看作是与实践密切相关的，知识问题虽然可以单独进行研究，但并不应该脱离实践的基础，两橛而立。所以，作者治学立说，很重视中国哲学的固有内容，在对照西方科学、思想、原理等的同时，并没有忽视《易经》哲学本身所体现的原理构成的独特性和创建性。对中西哲学的运思方式、思维模式、问题和概念的表述、界定方式，从基本原理的层面上进行会通，这是作者逻辑方法运用的基本立场。此外，逻辑方法的运用，不仅在架构的总体上，同时也体现在针对种种具体问题而作的细致分析中。如对概念分析既注重揭示其含义的逻辑层次性，又重视易学思想、原理在历史上的演进过程，以揭示其内在的逻辑性。在书里，这种例子比比皆是。

尽管作者在逻辑方法的运用很突出，很充分，但历史方法并没

有因此而被忽略。如同本书中逻辑方法的充分运用那样，作者同样留意对西方学者历史研究成果及历史方法的借鉴，特别是在考察和讨论诸如易学“由观象到事理的形成”过程、“易学从神怪的占到人的实在世界”这一类问题时，作者更是注意从人类社会、文化、精神发展的历史去阐明易学形成和演进。在这里，材料是古代的，观点和方法却是现代的。作者借鉴孔德、斯宾塞、汤因比等的研究，说明《易经》的形成体现了人类文明进化和发展过程，以及人类知识演进的历程，即由神学期，到形而上学期，再到实证期。对“易道深矣！人更三圣，世历三古”的传统论题作了新的解说。他认为，“易的进展，亦经过三个阶段”，伏羲画出阴一和阳一两划，简直和杯珓一样，由仆、仰或阴、阳定吉凶，这是《易》的神学期；后来文王作卦辞，周公作爻辞，亦如《火珠林》一类卜筮之书，“此虽然仍旧有宗教的气息，但它亦已进展到有人能用自己的思维判断的阶段，可说是形而上学的启蒙时期”；到了易有《十翼》，“易便不再是卜筮的书，而是从神学期经过形而上学期而发展到实证的科学期阶段了”（卷一，第一章，第一节）。作者对《易经》的成书过程和作易者虽然采纳成说，其重点显然在于藉以说明易学作为“事的理论科学”是历史过程的产物。作者在考察易学的起源时，着眼处不单单是它的历史发生的独特性，更注重从人类思想和文化发展的普遍性角度来加以说明。他指出，易的原义，“确实是古人的思想符号。世界上任何一个古代民族，都有他们的思想符号，而且是大同小异。在我们中国古代，‘易’就是卜筮的记录。它是一个基础”；“经过文王、周公、孔子的演绎后，那就成为百家之原了。但文王、周公、孔子的演绎，不能凭空而作，一定有其基点”（同上，第一节）。前面谈到，本书中广泛地运用了概念分析的逻辑方法，这里还可以补充说，书中对《易经》基本用语作概念分析时，在注重揭示其含义的逻辑层次性的同时，处处从文字的历史演变、特别是从历史文献中去寻找它的思想演进的脉络，从而阐明易学发展的逻辑性和历史性。

具有一致性。

再者，作者运用中西哲学材料进行比较研究亦是本书方法论上的一个特点。作者在具体问题和原理的分析中，不仅涉及易学史上的主要的学者，如王弼、孔颖达、朱熹、焦循的见解，同时对西方哲学也有援引，从孔德、斯宾塞，到代表德国哲学唯心论和唯物论两大传统的康德和费尔巴哈，再到现代存在哲学和过程哲学的海德格尔和怀特海。这主要是从哲学问题的渊源、发展对易经的思想作深层的阐述。在这种阐释的过程中，比较方法得到了充分的运用。当然，从作者的用意来说，比较本身并不是目的所在，而是藉比较方法建立贯通古今中西文化思想桥梁，正如作者所反复强调的，哲学应该是集人类公有的智慧，不能拘于“中西体用”的狭隘观念。

近年来对《易经》哲学性的探索已有了相当的开拓和进展。这种开拓和进展，体现在多角度的设定乃至对方法的多样性的追求上。通过《易经》哲学研究的一些当代实例，我们发现，中国哲学正在日益趋于世界化。这里再就《易经变化原理》一书的方法论意义和学术价值赘言几句。

**历史感与现代意识相统一** 所谓历史感与现代意识相统一，包括两层意思。在方法论上，体现为历史和逻辑的统一，在学术目标是使历史阐释与现代思想的重建和创造相连贯，从而在一种新的思想基础上推及历史上的思想传统，以现代思想形式予以重新体现。因而在我们的视野中，历史与逻辑、传统与现代并非是完全对等，而是一种前者归属后者的统一。《易经变化原理》即是此类容涵了许多新的内容的现代易学哲学著作，不同于将研究的范围限定在《易经》经文的哲学范畴之内和一般历史性的研究。而是从根源上融通西方传统哲学对《易经》作现代阐释，进行结构性或体系性的重建。这样就综合这两个方面，贯通传统与现代，中国与西方。

在当代《易经》哲学研究中，能否在不忽视《易经》哲学思想的历史性质和特征的同时、揭示其对于现代哲学发展的意义，或由此进而将其纳入现代哲学的框架中进行意义转换，这是《易经》哲学研究突出的问题。尤其是在《易经》哲学的综合性的研究中使历史原则和逻辑原则兼而发挥，使其相互间达到协调和统一。虽然现在有不少学者正在尝试，但大都是零星地、个别论题上探索。像唐华先生具有系统性的著作还很少见。他对《易经》分析、阐述，既体现了历史感，又传递了现代学术信息。这表现在作者揭示或重建《易经》思想体系和方法的框架的同时，援引或设定了多重历史乃至现代思想框架或概念框架，诸如现象学哲学的一些基本概念、存在哲学的基本问题、康德哲学体系构造方法及范畴系统等等。再而表明，在作者的《易经》哲学研究中，某些现代的哲学原理或概念并不是偶然的或零星的援引，而是具有选择性地系统地运用，使其成为现代易学哲学的一个思想构成部分。并且与西方的历史与逻辑诸层面的问题能在《易经》哲学的研究中协调地、相应地构成一种积极的双向关系，不仅用现代性的观点，分析《易经》哲学的意义，同时又以易理、《易经》哲学原创性论证哲学思维和传统的基本问题，使之成为会通性（就其贯通古今易学之变）与跨文化的哲学（就其综合中西哲学之理）的著作。当然，由于今日《易经》哲学研究是在当代中西哲学思想的交流和融汇的背景下展开的，必定要求研究者能探索中西哲学的融通，而非浅薄地加以比应附会。唐华先生的这部著作作出了有益的尝试。尽管其立论和推论方式或可商榷，但试图对《易经》哲学作出整体性的推进，似可深而玩之。

**多种方法的并重与交叉** 在今日《易经》哲学研究中，我们提出或涉及的任何一个问题，诸如《经》和《传》的思想关系及其哲学性质的异同；《易经》固有的哲学意义及其发展的意义；易学哲学的传统形式及其现代创造性地重建，等等。对此每一个问题的深入都会涉及与其相关的、错综复杂的、盘根错节的问题。如用单

一的方法，就不能充分而有效地阐述和展示。《易经变化原理》于此是采用了多重并用与交叉的处理方式是比较科学的。当然，多重设定、并用，首先得考虑观点和方法逻辑上的统一，至少是接近统一使彼此相互协调、补充。如书中将《易经》哲学概念、范畴、原理乃至图形等在逻辑框架内予以合理地界定和阐释，还是较成功的。尽管这些都是学术难度极大的，而作者对多种方法的遣用却做到措置裕如。

作者对学术创造的前景颇为自信，这种自信不是出于对经典和传统的盲从，而是基于对中国文化和学术的本体的体验和自觉的认同；基于对现代世界哲学的理性认识和批判；基于对中国与世界文化未来前途的关怀。同时也体现作者对学术境界的执著的追求和所作的努力。由于作者对易学及中西哲学史都有较深厚的造诣，使这部著作具有相当大的思想容量。因此，要对本书的学术价值作出更充分的评估，就要对此作深入而又具体的研究，不能泛泛而谈。而评述者就得以与书中立论不尽一致观点展开论辩，从而使评者和作者之间在理解上形成一种更有强度的张力。否则，无以见著作之整体精神。以此基准来说，笔者在文章一开头所说的试图对本书的学术价值作一评估性分析的目标，在文章中远远没有达到。

杨宏声 于上海社会科学院

1993.1